PHILOSOPHIA PERENNIS



RENÉ GUÉNON

AUTORITATE SPIRITUALĂ ȘI PUTERE TEMPORALĂ

EDITURA HERALD

Colecția
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare" (*aletheia*); iubirea de Adevăr (*philosophia*) era măsura Înțelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridica ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă" Veșnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr i-a îndemnat pe oameni să îl *ne-uite*, ca Unul și Unic, etern... și astfel s-a născut *Philosophia perennis!*

Coordonatorii colecției:
FLORIN MIHĂESCU și TEODORU GHIONDEA

René Guénon,
Autorité spirituelle et pouvoir temporel,
Les Éditions de la Maisnie,
Paris, 1929

RENÉ GUÉNON

Autoritate spirituală şi putere temporală

Traducere din limba franceză:
DANIEL HOBLEA

EDITURA HERALD
Bucureşti

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GUÉNON, RENÉ/ Autoritate spirituală şi putere temporală/René Guénon;
trad.: Daniel Hoblea;
Bucureşti : Herald, 2010
ISBN 978-973-111-152-0
I. Hoblea, Daniel (trad.);
II. Scrima, Aurelian (ed.)
13

Redactor:
Radu Duma

Lector:
Adriana Lisandru

Viziune grafică:
Victor Zugravu
Cop. I Manuscris miniat din sec. al XVII-lea (detaliu).

Tehnoredactare:
Alexandru Leicescu

CUVÂNT ÎNAINTE

Nu obişnuim, în lucrările noastre, să ne referim la actualitatea imediată, deoarece avem în mod constant în vedere principiile, care sunt, s-ar putea spune, de o permanentă actualitate, fiind în afara timpului; şi, chiar dacă ieşim din domeniul metafizicii pure pentru a examina anumite aplicaţii, o facem în aşa fel încât aceste aplicaţii să-şi păstreze o importanţă cu totul generală. E ceea ce vom face şi aici; totuşi, trebuie să recunoaştem, consideraţiile pe care le vom expune în acest studiu prezintă, în plus, un interes mai particular pentru momentul prezent, datorită discuţiilor stârnite în ultima vreme asupra chestiunii raporturilor religiei cu politica, chestiune ce nu este decât o formă specială pe care o ia, în anumite condiţii determinate, problema raporturilor spiritualului cu temporalul.

Acest lucru e adevărat, dar ar fi o greşeală să se creadă că aceste consideraţii ne-au fost mai mult sau mai puţin inspirate de incidentele la care am făcut aluzie, sau că înţelegem să le legăm în mod direct de ele, căci ar însemna să acordăm o impor-

tanță exagerată unor lucruri ce nu au decât un caracter pur episodic şi care n-ar trebui să influențeze concepțiile a căror natură şi origine sunt în realitate de un cu totul alt ordin.

Cum ne străduim întotdeauna să risipim din start toate neînțelegerile pe care le putem prevedea, ținem să înlăturăm înainte de orice, cât mai categoric şi mai explicit cu putință, această interpretare greşită pe care unii ar putea-o da gândirii noastre, fie din pasiune politică sau religioasă, ori în virtutea unor idei preconcepute, fie chiar din simpla neînțelegere a punctului de vedere în care ne situăm. Tot ceea ce vom spune aici am fi spus la fel de bine, şi exact în acelaşi mod, dacă evenimentele ce atrag astăzi atenția asupra problemei spiritualului şi temporalului nu s-ar fi produs; circumstanțele prezente ne-au arătat doar, mai clar ca niciodată, că ar fi necesar şi oportun să o spunem; ele au fost, dacă se doreşte, ocazia ce ne-a determinat să expunem acum anumite adevăruri în locul multor altora pe care ne-am propus să le formulăm dacă vom avea timpul necesar, dar care nu par susceptibile de o aplicație la fel de imediată; şi la asta se limitează rolul lor în ce ne priveşte.

Ceea ce ne-a frapat în special la discuțiile de care e vorba, e faptul că nimeni n-a părut preocupat să situeze mai întâi chestiunile pe adevăratul lor teren, să distingă într-un mod precis între esen-

țial și accidental, între principiile necesare și circumstanțele contingente; la drept vorbind, nu ne-a surprins acest lucru, căci n-am văzut aici decât un nou exemplu, după multe altele, al confuziei ce domnește astăzi în toate domeniile, confuzie pe care o privim ca fiind eminamente caracteristică lumii moderne, din motive explicate de noi în lucrările precedente[1].

Totuși, nu putem să nu deplângem faptul că ea afectează până și reprezentanții unei autorități spirituale autentice, care par astfel să piardă din vedere ceea ce ar trebui să fie adevărata lor forță, adică transcendența doctrinei în numele căreia sunt calificați să vorbească. Ar trebui înainte de toate să se distingă între chestiunea de principiu și cea de oportunitate: asupra primeia, nu e cazul să se discute, căci e vorba de lucruri ce aparțin unui domeniu care nu poate fi supus procedeelor esențialmente „profane" ale discuției; cât o privește pe a doua, care nu este de altfel decât de ordin politic și, s-ar putea spune, diplomatic, ea nu are de-a face cu chestiunea de principiu; prin urmare, ar fi preferabil să nu-i dăm adversarului nici măcar posibilitatea să o ridice, chiar dacă o face bazat

---

[1] *Orient et Occident* și *Criza lumii moderne* (trad. de Anca Manolescu și Florin Mihăescu, Ed. Humanitas, București, 1993 – *n.t.*).

doar pe simple aparenţe; vom adăuga că, în ce ne priveşte, aceasta din urmă nu ne interesează absolut deloc.

Noi înţelegem aşadar să ne situăm exclusiv în domeniul principiilor; acest lucru ne permite să rămânem cu totul în afara oricărei discuţii, oricărei polemici, oricăror certuri între şcoli sau partide, lucruri în care nu vrem să fim amestecaţi câtuşi de puţin, sub niciun titlu şi în niciun grad. Fiind absolut independenţi de tot ce nu este adevărul pur şi dezinteresat şi, mai mult, decişi să rămânem aşa, ne-am propus doar să spunem lucrurilor pe nume, fără deosebire; nu aşteptăm nimic de la nimeni, nici măcar recunoştinţă din partea celor ce ar putea profita de ideile pe care le formulăm.

Avertizăm încă o dată că nu suntem dispuşi să ne lăsăm închişi în niciunul din cadrele comune: ar fi cu totul zadarnică încercarea de a ni se aplica vreo etichetă, deoarece, dintre cele vehiculate în lumea occidentală, niciuna nu ni se potriveşte în realitate; anumite insinuări, venind de altfel din părţile cele mai opuse, ne-au arătat recent că ar fi bine să reînnoim această declaraţie, pentru ca oamenii de bună credinţă să ştie la ce să se aştepte şi să nu se lase induşi în eroare atribuindu-ne intenţii incompatibile cu adevărata noastră atitudine şi cu punctul de vedere pur doctrinar pe care îl împărtăşim.

Tocmai datorită naturii acestui punct de vedere, eliberat de toate contingențele, putem considera evenimentele actuale la fel de imparțial ca şi cum ar fi vorba de evenimente aparținând unui trecut îndepărtat, precum cele pe care le vom aminti aici când vom cita exemple istorice pentru a limpezi expunerea noastră. Trebuie să se-nțeleagă bine că acestora le acordăm, cum am spus-o de la-nceput, o importanță cu totul generală, ce depăşeşte toate formele particulare pe care pot să le îmbrace, în funcție de timp şi de loc, puterea temporală şi chiar autoritatea spirituală; şi trebuie precizat de pe-acum că aceasta din urmă, pentru noi, nu are în mod necesar formă religioasă, contrar a ceea ce se crede de obicei în Occident. Lăsăm în grija fiecăruia să aplice aceste considerații, cum va crede de cuviință, la cazurile particulare pe care intenționat nu le-am luat în considerare în mod direct; este suficient ca această aplicație, pentru a fi legitimă şi valabilă, să fie făcută într-un spirit realmente conform principiilor de care depinde totul, spirit care este ceea ce noi numim spiritul tradițional în adevăratul sens al acestui cuvânt, şi a cărui antiteză sau negație, din nefericire, e reprezentată de toate tendințele specific moderne.

Acesta e tocmai unul din aspectele deviației moderne pe care îl mai avem încă de luat în considerare şi, în această privință, studiul prezent va

completa ceea ce am avut deja ocazia să explicăm în lucrările la care am făcut aluzie mai înainte. Se va vedea de altfel că, în ce priveşte chestiunea raporturilor spiritualului cu temporalul, erorile dezvoltate în cursul ultimelor secole sunt departe de a fi noi; dar cel puţin manifestările lor anterioare nu au avut decât efecte destul de limitate, pe când astăzi aceleaşi erori au devenit oarecum inerente mentalităţii comune, devenind parte integrantă a unei stări de spirit ce se generalizează progresiv. Acest lucru este cel mai grav şi mai îngrijorător, fiind de prevăzut, cel puţin dacă nu are loc o redresare într-un termen scurt, că lumea modernă va suferi o catastrofă, spre care pare chiar să se îndrepte cu o viteză din ce în ce mai mare.

Expuse fiind în altă parte consideraţiile ce pot justifica această afirmaţie[2], nu vom mai insista asupra lor, ci vom adăuga doar următoarele: dacă mai există, în circumstanţele prezente, vreo speranţă de salvare pentru lumea occidentală, se pare că ea trebuie să rezide, cel puţin în parte, în menţinerea singurei autorităţi tradiţionale ce mai subzistă în ea; dar pentru asta e necesar ca această autoritate să fie deplin conştientă de ea însăşi, pentru a fi capabilă să ofere o bază efectivă eforturilor care, altfel, riscă să rămână dispersate şi necoordonate. Acesta este, cel puţin, unul dintre mijloacele cele mai

---

[2] *Criza lumii moderne.*

imediate ce pot fi luate în considerare în vederea unei restaurări a spiritului tradițional; s-ar găsi şi altele fără îndoială, dacă acesta ar lipsi; însă, cum această restaurare, ca unic remediu al dezordinii actuale, este scopul esențial pe care l-am avut fără încetare în vedere îndată ce, ieşind din metafizica pură, am ajuns să luăm în considerare contingențele, e uşor de înțeles că nu am neglija niciuna din posibilitățile ce se oferă pentru a ajunge la ea, chiar dacă aceste posibilități ar părea să nu aibă pe moment decât puține şanse de realizare. Aici şi numai aici trebuie căutate adevăratele noastre intenții; toate cele care ni s-ar putea atribui, în afara acestora, sunt cu totul inexistente; şi, dacă unii ar pretinde că reflecțiile ce vor urma ne-au fost inspirate de influențe exterioare, oricare ar fi ele, le opunem dinainte cea mai categorică dezmințire.

Acestea fiind spuse, pentru că ştim din experiență că asemenea precauții nu sunt inutile, credem că ne putem dispensa în continuare de orice aluzie directă la actualitate, pentru a face mai evident şi incontestabil caracterul strict doctrinar pe care vrem să-l păstrăm în toate lucrările noastre. Fără îndoială, pasiunile politice sau religioase nu-şi vor găsi nicidecum locul în ele, dar acesta e un lucru pentru care nu ne putem decât felicita, căci nu ține de noi să furnizăm un nou aliment discuțiilor ce ni se par zadarnice, ba chiar lamentabile, ci dimpotri-

vă să reamintim principiile a căror uitare este, în fond, singura cauză adevărată a tuturor acestor discuţii. Chiar independenţa noastră, o repetăm, ne permite să facem această punere la punct cu toată imparţialitatea, fără concesii sau compromisuri de niciun fel; şi, în acelaşi timp, această independenţă ne interzice orice alt rol în afara celui pe care l-am definit, deoarece ea nu poate fi menţinută decât cu condiţia de a rămâne întotdeauna în domeniul pur intelectual, domeniu care, de altfel, este cel al principiilor esenţiale şi imuabile, în consecinţă cel din care tot restul derivă mai mult sau mai puţin direct, şi prin care trebuie să înceapă obligatoriu redresarea despre care am vorbit adineauri: în afara legăturii cu principiile, nu se pot obţine decât rezultate cu totul exterioare, instabile şi iluzorii; însă aceasta, la drept vorbind, nu este altceva decât una dintre formele afirmării supremaţiei spiritualului asupra temporalului, care va face tocmai obiectul acestui studiu.

CAPITOLUL I

AUTORITATE ŞI IERARHIE

În diferite epoci istorice, şi chiar înainte de ceea ce s-a convenit să se numească timpuri istorice, în măsura în care putem s-o facem cu ajutorul mărturiilor concordante furnizate de tradiţiile orale sau scrise ale tuturor popoarelor[1], găsim indiciile unei opoziţii frecvente între reprezentanţii a două puteri, una spirituală şi cealaltă temporală, oricare ar fi fost de altfel formele speciale îmbrăcate de acestea pentru a se adapta la diversitatea circumstanţelor, după epoci şi ţări. Asta nu înseamnă, totuşi, că această opoziţie şi luptele provocate de ea ar fi „vechi de când lumea", conform unei expresii de care se abuzează adeseori; aceasta ar fi o exagerare evidentă, deoarece, pentru ca ele să se producă, a

[1] Aceste tradiţii au fost la început întotdeauna orale; uneori, ca la celţi, ele n-au fost niciodată scrise; concordanţa lor dovedeşte deopotrivă comunitatea de origine, deci legătura cu o tradiţie primordială, şi fidelitatea riguroasă a transmisiei orale, a cărei menţinere este, în acest caz, una din principalele funcţiuni ale autorităţii spirituale.

trebuit, după învăţătura tuturor tradiţiilor, ca umanitatea să fi ajuns deja la o fază destul de îndepărtată de pura spiritualitate primordială. De altfel, la origine, cele două puteri în discuţie nu trebuiau să existe în starea de funcţiuni separate, exercitate prin individualităţi diferite; dimpotrivă, ele trebuie să fi fost conţinute atunci în principiul comun din care provin, faţă de care reprezentau doar două aspecte indivizibile, indisolubil legate în unitatea unei sinteze în acelaşi timp superioară şi anterioară distincţiei lor. E ceea ce exprimă în special doctrina hindusă atunci când spune că la început nu exista decât o singură castă; numele *Hamsa*, dat acestei caste primordiale unice, indică un grad spiritual foarte înalt, cu totul excepţional astăzi, dar care era atunci comun tuturor oamenilor şi pe care îl posedau oarecum în mod spontan[2]; şi acest grad este

[2] Aceeaşi indicaţie se regăseşte la fel de clar formulată în tradiţia extrem-orientală, aşa cum o arată mai ales acest pasaj din Lao Zi: „Cei vechi, maeştrii, posedau Pătrunderea, Clarviziunea şi Intuiţia; această Forţă a Sufletului rămânea inconştientă; această Inconştienţă a Forţei Interioare dădea măreţie înfăţişării lor... Cine ar putea, în zilele noastre, să lumineze tenebrele interioare prin maiestoasa sa limpezime? Cine ar putea, astăzi, prin viaţa sa maiestoasă, să revivifice moartea interioară? Ei purtau Calea (*Dao*) în sufletul lor şi erau Indivizi Autonomi; ca atare, ei vedeau perfecţiunile slăbiciunilor lor" (*Dao De Jing*, cap. XV, trad. Alexandre Ular; cf. Zhuang Zi, cap. VI, care este comentariul acestui pasaj). „Inconştienţa" de care e vorba aici se raportează la spontaneitatea acestei stări, care nu era atunci rezultatul niciunui efort; şi expresia

dincolo de cele patru caste ce s-au constituit ulterior, şi între care s-au repartizat diferitele funcţiuni sociale.

Principiul instituţiei castelor, cu totul neînţeles de occidentali, nu este altceva decât diferenţa de natură ce există între indivizii umani, şi care stabileşte între ei o ierarhie a cărei necunoaştere nu poate duce decât la dezordine şi confuzie. Tocmai această necunoaştere este implicată în teoria „egalitară" atât de dragă lumii moderne, teorie contrară tuturor faptelor celor mai bine stabilite şi dezminţită chiar de simpla observaţie curentă, deoarece egalitatea nu există în realitate nicăieri; dar nu este locul să dezvoltăm aici acest punct, pe care l-am tratat deja în altă parte[3].

Cuvintele ce servesc la desemnarea castei, în India, nu semnifică altceva decât „natura individuală"; trebuie înţeles prin aceasta ansamblul caracterelor ce se adaugă naturii umane „specifice" pentru a diferenţia indivizii între ei; şi mai trebuie să spunem că ereditatea nu e implicată decât în

---

„Indivizi Autonomi" trebuie înţeleasă în sensul termenului sanscrit *svechchhāchārī*, adică „acela ce-şi urmează propria-i voinţă" sau, după o altă expresie întâlnită în ezoterismul islamic, „acela ce-şi este sieşi lege".

[3] *Criza lumii moderne*, cap. VI; pe de altă parte, despre principiul instituţiei castelor, vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Herald, Bucureşti, 2006), partea a 3-a, cap. VI.

parte în determinarea acestor caractere, altfel toţi indivizii aceleiaşi familii ar fi întru totul asemănători, astfel încât casta nu este strict ereditară în principiu, deşi a putut să devină cel mai adesea în fapt şi în aplicaţie. În plus, de vreme ce n-ar putea exista doi indivizi identici sau egali sub toate raporturile, există obligatoriu diferenţe între cei ce aparţin aceleiaşi caste; dar, la fel cum există mai multe caractere comune între indivizii aceleiaşi specii decât între indivizi de specii diferite, există de asemenea mai multe, în interiorul speciei, între indivizii aceleiaşi caste decât între cei din caste diferite.

S-ar putea deci spune că distincţia castelor constituie, în cadrul speciei umane, o adevărată clasificare naturală, căreia trebuie să-i corespundă repartiţia funcţiunilor sociale. Într-adevăr, fiecare om, în virtutea propriei sale naturi, este apt să ocupe anumite funcţiuni definite cu excluderea altora; şi, într-o societate stabilită neîntrerupt pe baze tradiţionale, aceste aptitudini trebuie să fie determinate după reguli precise, pentru ca, prin corespondenţa diverselor genuri de funcţiuni cu marile diviziuni ale clasificării „naturilor individuale", şi nu fără excepţii datorate erorilor de aplicare mereu posibile, însă reduse într-un fel la minimum, fiecare să se găsească în locul pe care trebuie să-l ocupe în mod normal, pentru ca astfel ordinea so-

cială să traducă exact raporturile ierarhice ce rezultă din însăşi natura fiinţelor.

Aceasta este, în puţine cuvinte, raţiunea fundamentală a existenţei castelor; şi trebuie să se cunoască cel puţin aceste noţiuni esenţiale pentru a înţelege referirile pe care le vom face obligatoriu în continuare, fie la constituţia lor aşa cum există în India, fie la instituţiile analoage întâlnite în altă parte, căci este evident că aceleaşi principii, deşi cu modalităţi de aplicare diverse, au prezidat la organizarea tuturor civilizaţiilor ce posedă un caracter cu adevărat tradiţional.

Distincţia castelor, cu diferenţierea funcţiunilor sociale căreia îi corespunde, rezultă în definitiv dintr-o ruptură a unităţii iniţiale; şi tot atunci au apărut, ca separate una de cealaltă, puterea spirituală şi puterea temporală, care constituie, în exercitarea lor distinctă, tocmai funcţiunile primelor două caste, cea a Brāhmanilor şi cea a Kśatriyaşilor. De altfel, între aceste două puteri, precum în general între toate funcţiunile sociale atribuite de acum înainte diferitelor grupuri de indivizi, trebuia să fi existat la origine o armonie perfectă, prin care unitatea primă era menţinută atât cât o permiteau condiţiile de existenţă ale umanităţii în noua sa fază, căci armonia nu este în fond decât un reflex sau o imagine a adevăratei unităţi. Doar într-un alt stadiu

distincţia s-a transformat în opoziţie şi rivalitate, armonia a fost distrusă şi a făcut loc luptei între cele două puteri, funcţiunile inferioare pretinzând la rândul lor supremaţia, pentru a se ajunge în final la confuzia maximă, la negarea şi inversarea oricărei ierarhii.

Concepţia generală pe care am schiţat-o astfel în liniile sale mari este conformă doctrinei tradiţionale a celor patru vârste succesive în care se împarte istoria umană terestră, doctrină ce nu se întâlneşte doar în India, ci era cunoscută deopotrivă şi de antichitatea occidentală, în special de greci şi de latini. Aceste patru vârste sunt diferitele faze pe care le traversează umanitatea îndepărtându-se de principiu, aşadar de unitatea şi spiritualitatea primordială; ele sunt etape ale unui fel de materializări progresive, inerentă desfăşurării oricărui ciclu de manifestare, aşa cum am explicat-o altundeva[4].

Doar în ultima dintre aceste patru vârste, pe care tradiţia hindusă o numeşte *Kali-Yuga* sau „vârsta sumbră", şi care corespunde epocii în care suntem în prezent, s-a putut produce subversiunea ordinii normale şi, înainte de toate, a fost posibil ca puterea temporală să învingă spiritualul; însă primele manifestări ale revoltei Kśatriyaşilor împotriva Brāhmanilor pot totuşi data cu mult înainte

---

[4] *Criza lumii moderne*, cap. I.

de debutul acestei vârste[5], debut ce este el însuşi mult anterior faţă de tot ce cunoaşte istoria obişnuită sau „profană". Această opoziţie a celor două puteri, această rivalitate a exponenţilor lor, era reprezentată la celţi sub forma luptei mistreţului cu ursul, după un simbolism de origine hiperboreană, legat de una dintre cele mai vechi tradiţii ale umanităţii, dacă nu chiar de prima, de adevărata tradiţie primordială; şi acest simbolism ar ocaziona ample dezvoltări, care nu şi-ar putea afla locul aici, dar pe care vom avea poate ocazia să le expunem cândva[6].

Nu avem intenţia, în continuare, să urcăm astfel până la origini, şi toate exemplele noastre vor fi împrumutate din epoci mult mai apropiate de a noastră, cuprinse numai în ceea ce putem numi ultima parte a lui *Kali-Yuga*, cea accesibilă istoriei

---

[5] Se găseşte o indicaţie în această privinţă în istoria lui Paraśu-Râma, care, se spune, îi distruge pe Kśatriyaşii revoltaţi, într-o epocă în care strămoşii hinduşilor locuiau încă într-o regiune septentrională.

[6] Trebuie spus de altfel că cele două simboluri ale mistreţului şi ursului nu se prezintă întotdeauna ca fiind obligatoriu în luptă sau în opoziţie, ci ele pot de asemenea să reprezinte uneori cele două puteri spirituală şi temporală, sau cele două caste ale druizilor şi cavalerilor, în raporturile lor normale şi armonice, cum se vede în special în legenda lui Merlin şi Arthur, care într-adevăr sunt de asemenea mistreţul şi ursul, aşa cum vom explica dacă circumstanţele ne vor permite să dezvoltăm acest simbolism într-un alt studiu.

obişnuite şi care începe exact în secolul VI înaintea erei creştine. Nu este mai puţin necesar să oferim aceste noţiuni sumare despre ansamblul istoriei tradiţionale, fără de care restul n-ar putea fi înţeles decât imperfect, căci nu se poate înţelege cu adevărat o epocă oarecare decât situând-o la locul pe care îl ocupă în întregul unde ea este unul dintre elemente; astfel, cum am arătat-o recent, caracterele particulare ale epocii moderne nu se explică decât dacă aceasta e considerată faza finală a lui *Kali-Yuga*. Ştim bine că acest punct de vedere sintetic este cu totul contrar spiritului de analiză ce domină în dezvoltarea ştiinţei „profane", singura cunoscută majorităţii contemporanilor noştri. Dar se cuvine să-l afirmăm, cu atât mai mult cu cât el este singurul pe care-l pot adopta toţi cei care, ca şi noi, înţeleg să se păstreze strict în linia adevăratei ortodoxii tradiţionale, fără nicio concesie făcută acestui spirit modern care, n-o vom repeta-o niciodată prea mult, e identic cu spiritul antitradiţional.

Fără îndoială, tendinţa ce domină actualmente este de a trata drept „legendare" sau chiar „mitice" evenimentele celei mai vechi istorii, precum cele la care am făcut aluzie, sau chiar altele care sunt mult mai puţin vechi, ca şi unele din cele despre care va putea fi vorba în continuare, pentru că ele scapă mijloacelor de investigare de care dispun istoricii „profani". Cei care gândesc astfel, în virtutea obiş-

nuințelor dobândite printr-o educație ce nu mai este astăzi decât o veritabilă deformație mentală, vor putea cel puțin, dacă și-au păstrat totuși unele posibilități de înțelegere, să ia aceste evenimente doar pentru valoarea lor simbolică; în ce ne privește, știm că această valoare nu le va micșora cu nimic realitatea proprie de evenimente istorice, ci ea este în definitiv cea mai importantă, deoarece le conferă o semnificație superioară, de un ordin mult mai profund decât aceea pe care o pot avea în ele însele; și acesta este un punct ce necesită câteva explicații.

Tot ceea ce există, indiferent sub ce mod, participă în mod necesar la principiile universale, care sunt esențele eterne și imuabile conținute în permanenta actualitate a Intelectului divin; în consecință, se poate spune că toate lucrurile, oricât de contingente ar fi în ele însele, traduc sau reprezintă principiile în modul și conform ordinului lor de existență, pentru că, altfel, ele n-ar fi decât pur neant. Astfel, de la un ordin la altul, toate lucrurile se înlănțuie și intră în corespondență pentru a concura la armonia universală și totală, căci armonia, cum am arătat deja mai sus, nu este nimic altceva decât reflexul unității principiale în multiplicitatea lumii manifestate; iar această corespondență este adevăratul fundament al simbolismului. De aceea, legile unui domeniu inferior pot fi luate întot-

deauna pentru a simboliza realitățile unui ordin superior, în care îşi au rațiunea lor profundă, care le este deopotrivă principiu şi scop; şi putem semnala în trecere, cu această ocazie, eroarea modernelor interpretări „naturaliste" ale vechilor doctrine tradiționale, interpretări ce răstoarnă pur şi simplu ierarhia raporturilor între diferitele ordine ale realității.

De exemplu, pentru a nu lua în considerare decât una din teoriile cele mai răspândite în zilele noastre, simbolurile sau miturile nu au avut niciodată rolul de a reprezenta mişcarea astrelor, însă e adevărat că se găsesc adesea aici figuri inspirate de aceasta şi menite să exprime analogic cu totul altceva, deoarece legile acestei mişcări traduc în mod fizic principiile metafizice de care depind; şi pe acestea se baza adevărata astrologie a celor vechi. Inferiorul poate simboliza superiorul, dar reciproca este imposibilă; de altfel, dacă simbolul ar fi mai îndepărtat de ordinul sensibil decât ceea ce reprezintă, în loc să fie mai apropiat, cum ar putea să îndeplinească funcțiunea căreia îi este destinat, anume de a face adevărul mai accesibil omului oferindu-i un „suport" pentru concepția sa? Pe de altă parte, este evident că folosirea unui simbolism astronomic, pentru a da acelaşi exemplu, nu împiedică nicidecum fenomenele astronomice să existe ca atare şi să aibă, în propriul lor ordin, întreaga

realitate de care sunt susceptibile; este exact la fel cu faptele istorice, căci acestea, ca toate celelalte, exprimă conform modului lor adevărurile superioare şi se conformează acelei legi a corespondenţei pe care am indicat-o. Aceste fapte, şi ele, există realmente ca atare, dar, în acelaşi timp, sunt în egală măsură simboluri; şi, din punctul nostru de vedere, ele sunt mult mai demne de interes în calitate de simboluri decât ca fapte; nu poate fi altfel, de vreme ce noi înţelegem totul în legătură cu principiile, tocmai acest lucru deosebind în mod esenţial, cum am explicat în altă parte[7], „ştiinţa sacră" de „ştiinţa profană".

Am insistat puţin asupra acestor lucruri, pentru a nu se produce nicio confuzie în această privinţă: trebuie să ştim să aşezăm fiecare lucru la rangul ce îi revine în mod normal; istoria, cu condiţia să fie considerată cum se cuvine, îşi are, ca tot restul, locul său în cunoaşterea integrală, însă ea nu are valoare, sub acest raport, decât în măsura în care ne permite să găsim, chiar în contingenţele ce sunt obiectul ei imediat, un punct de sprijin pentru a ne ridica deasupra acestor contingenţe. În ce priveşte punctul de vedere al istoriei „profane", legat exclusiv de fapte pe care nu le depăşeşte, el este lipsit de interes pentru noi, ca tot ce ţine de domeniul simplei erudiţii; prin urmare, noi nu exami-

---

[7] *Criza lumii moderne*, cap. IV.

năm faptele în mod istoric, dacă îl înțelegem sub aspectul amintit mai sus, ceea ce ne permite să nu ținem seama deloc de anumite prejudecăți „critice" deosebit de îndrăgite în epoca noastră. De altfel, se pare că folosirea exclusivă a anumitor metode nu le-a fost impusă istoricilor moderni decât pentru a-i împiedica să pătrundă în chestiuni ce n-ar trebui să-i privească, pentru simplul motiv că ele i-ar putea duce la concluzii contrare tendințelor „materialiste" cărora învățământul „oficial" are misiunea să le asigure predominanța; se-nțelege de la sine că, în ce ne priveşte, nu ne simțim în niciun fel obligați să păstrăm aceeaşi rezervă.

Acestea fiind spuse, vom trece direct la abordarea subiectului studiului nostru, fără a mai întârzia asupra acestor observații preliminarii, al căror singur scop a fost să precizeze cât mai clar posibil spiritul în care îl scriem, şi în care se cuvine de asemenea să fie citit dacă se vrea într-adevăr să i se pătrundă sensul.

CAPITOLUL II

FUNCŢIUNILE SACERDOŢIULUI ŞI ALE REGALITĂŢII

Opoziția puterilor spirituală şi temporală, sub o formă sau alta, se întâlneşte la aproape toate popoarele, lucru deloc surprinzător, deoarece corespunde unei legi generale a istoriei umane, legată de altfel de ansamblul acelor „legi ciclice" la care ne-am referit frecvent în aproape toate lucrările noastre. Pentru perioadele cele mai vechi, această opoziție se află de obicei exprimată, în datele tradiționale, sub o formă simbolică, cum am arătat-o deja înainte în ceea ce-i priveşte pe celți; dar nu ne propunem în mod special să dezvoltăm aici acest aspect al chestiunii.

Vom reține, pentru moment, două exemple, unul luat din Orient şi celălalt din Occident: în India, antagonismul în discuție se întâlneşte sub forma rivalității între Brāhmani şi Kśatriyaşi, din care vom relata câteva episoade; în Europa Evului Mediu, el este exemplificat mai ales de ceea ce s-a

numit cearta între Sacerdoţiu şi Imperiu, deşi a avut şi alte aspecte mai particulare, dar nu mai puţin caracteristice, cum se va vedea în continuare[1]. Ar fi de altfel uşor de constatat că aceeaşi luptă continuă şi în zilele noastre, deşi, datorită dezordinii moderne şi a „amestecului castelor", ea este agravată de elemente eterogene ce o pot ascunde uneori privirilor unui observator superficial.

Nu s-a contestat, cel puţin la modul general şi în afara unor cazuri extreme, că aceste două puteri (pe care le putem numi sacerdotală şi regală, acestea fiind adevăratele lor denumiri tradiţionale) îşi au rostul şi domeniul lor propriu. În fond, discuţia priveşte de obicei chestiunea raporturilor ierarhice ce trebuie să existe între ele; e vorba de o luptă pentru supremaţie, ea producându-se invariabil în acelaşi fel: îi vedem pe războinici, deţinătorii puterii temporale, după ce au fost mai întâi supuşi autorităţii spirituale, revoltându-se contra ei, declarându-se independenţi de orice putere superioară, sau chiar căutând să-şi subordoneze această

[1] S-ar putea găsi multe alte exemple, în special în Orient: în China, luptele ce aveau loc în anumite epoci între daoişti şi confucianişti, ale căror doctrine se raportau la domeniile celor două puteri, cum vom explica mai departe; în Tibet, ostilitatea arătată în primul rând de regi Lamaismului, care a dus de altfel nu doar la triumful, ci la absorbţia completă a puterii temporale în organizarea „teocratică" ce mai există şi astăzi.

autoritate (căreia i-au recunoscut totuşi, la început, supremația) şi să facă din ea un instrument în serviciul propriei lor dominații. Acest lucru ar fi suficient pentru a arăta că a existat, într-o asemenea revoltă, o inversare a raporturilor normale; însă ea e şi mai clară considerând aceste raporturi ca fiind nu doar cele între două funcțiuni sociale mai mult sau mai puțin net definite (fiecare putând avea tendința destul de naturală de a o uzurpa pe cealaltă), ci şi între două domenii în care se exercită aceste funcțiuni; într-adevăr, relațiile între aceste domenii trebuie să le determine în mod logic pe cele dintre puterile corespondente.

Totuşi, înainte de a aborda în mod direct aceste considerații, trebuie să mai formulăm câteva observații ce le vor facilita înțelegerea, precizând sensul anumitor termeni de care ne vom folosi în mod constant; şi acest lucru este cu atât mai necesar, cu cât aceşti termeni, în utilizarea curentă, au primit o semnificație destul de vagă şi uneori foarte îndepărtată de accepțiunea lor inițială. Mai întâi, dacă vorbim de două puteri, şi dacă o putem face în cazurile în care, din rațiuni diverse, păstrăm între ele un fel de simetrie exterioară, vom prefera totuşi, cel mai adesea, şi pentru a marca mai bine distincția lor, să folosim, pentru ordinul spiritual, cuvântul „autoritate" mai degrabă decât „putere", care este rezervat ordinului temporal, căruia îi este

mult mai propriu când vrem să-l înțelegem în sens strict.

Într-adevăr, cuvântul „putere" evocă aproape inevitabil ideea de forță, în special a unei forțe materiale[2], ce se manifestă vizibil în afară şi se afirmă prin folosirea unor mijloace exterioare; şi astfel este, chiar prin definiție, puterea temporală[3]. Dimpotrivă, autoritatea spirituală, interioară prin esență, nu se afirmă decât prin ea însăşi, independent de orice sprijin sensibil, şi se exercită într-un mod invizibil; dacă se mai poate vorbi aici de putere sau de forță, nu e decât prin transpoziție analogică, şi, cel puțin în cazul unei autorități spirituale în stare pură, dacă se poate spune aşa, trebuie înțeles bine că e vorba despre o putere cu totul intelectuală, al cărei nume este „înțelepciune", şi despre singura forță a adevărului[4].

---

[2] Ar putea de altfel intra în această noțiune şi forța voinței, care nu este „materială" în sensul strict al cuvântului, dar care, pentru noi, este încă de acelaşi ordin, deoarece este în mod esențial îndreptată către acțiune.

[3] Numele castei Kśatriyaşilor este derivat din *kśatra*, care înseamnă „forță".

[4] În ebraică, distincția indicată aici este marcată prin folosirea unor rădăcini ce îşi corespund, dar care diferă prin prezența literelor *kaph* şi *qoph*, care sunt în mod respectiv, prin interpretarea lor hieroglifică, semnele forței spirituale şi forței materiale, de unde, pe de o parte, sensurile de adevăr, înțelepciune, cunoaştere, şi pe de alta, cele de putere, posesie, dominație: acestea sunt rădăcinile *hak* şi *haq*, *kan* şi *qan*, primele forme desemnând atribuțiile puterii sacerdotale, iar

Se cer de asemenea explicate, chiar puțin mai pe larg, expresiile de putere sacerdotală şi putere regală, pe care le-am folosit adineaori; ce trebuie înțeles aici în mod exact prin sacerdoțiu şi prin regalitate? Pentru a începe cu aceasta din urmă, vom spune că funcțiunea regală cuprinde tot ceea ce, în ordinul social, constituie „guvernarea" propriu-zisă, şi asta chiar dacă această guvernare n-ar avea forma monarhică; această funcțiune, într-adevăr, aparține în particular castei Kśatriyaşilor, regele nefiind decât primul dintre aceştia. Funcțiunea în discuție este dublă într-un fel: administrativă şi judiciară pe de o parte, militară pe de alta, căci ea trebuie să asigure menținerea ordinii atât în interior, ca funcțiune regulatoare şi echilibrantă, cât şi în exterior, ca funcțiune protectoare a organizării sociale; aceste două elemente constitutive ale puterii regale sunt simbolizate, în diverse tradiții, prin balanță şi respectiv spadă. Se observă de aici că puterea regală este realmente sinonimă puterii temporale, chiar luând-o pe aceasta din urmă în toată extensia de care este susceptibilă; însă ideea mult mai restrânsă pe care Occidentul modern şi-o face despre regalitate poate împiedica vădirea

---

secundele cele ale puterii regale. Vezi *Regele Lumii*, cap. VI (trad. de Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Ed. Rosmarin, Bucureşti, 1994 - *n.t.*).

imediată a acestei echivalențe, de aceea a fost necesar să formulăm de pe-acum această definiție, care nu va trebui pierdută niciodată din vedere în continuare.

În ceea ce priveşte sacerdoțiul, funcțiunea sa esențială este păstrarea şi transmiterea doctrinei tradiționale, în care orice organizație socială regulată îşi găseşte principiile sale fundamentale; această funcțiune, de altfel, este evident independentă de toate formele speciale pe care le îmbracă doctrina pentru a se adapta, în expresia sa, la condițiile particulare ale cutărui popor sau cutărei epoci, fapt ce nu afectează deloc fondul însuşi al acestei doctrine, el rămânând pretutindeni şi întotdeauna identic şi imuabil, în măsura în care este vorba de tradiții autentic ortodoxe. E uşor de înțeles că funcțiunea sacerdoțiului nu este tocmai cea pe care concepțiile occidentale, astăzi mai ales, o atribuie „clerului" sau „preoților", ori cel puțin că, dacă poate fi aceasta într-o oarecare măsură şi în anumite cazuri, ea poate fi şi altceva. Într-adevăr, ceea ce posedă propriu-zis caracterul „sacru" este doctrina tradițională şi ceea ce se raportează în mod direct la ea, această doctrină neluând în mod necesar forma religioasă[5]; aşadar, „sacru" şi „religios" nu sunt nicidecum echivalente, primul din aceşti ter-

[5] Se va vedea de altfel mai departe de ce forma religioasă propriu-zisă este specifică Occidentului.

meni fiind mult mai cuprinzător decât al doilea; dacă religia face parte din domeniul „sacru", acesta cuprinde în plus elemente şi modalități ce nu au absolut nimic religios; şi sacerdoțiul, cum o arată numele său, se raportează, fără nicio restricție, la tot ceea ce poate cu adevărat să fie numit „sacru".

Adevărata funcțiune a sacerdoțiului este deci, înainte de toate, o funcțiune a cunoaşterii şi a învățăturii[6], şi de aceea, cum spuneam mai sus, atributul său propriu este înțelepciunea; desigur, alte funcțiuni mai exterioare, precum îndeplinirea riturilor, îi aparțin în egală măsură, deoarece ele necesită cunoaşterea doctrinei, în principiu cel puțin, şi participă la caracterul „sacru" inerent acesteia; însă aceste funcțiuni nu sunt decât secundare, contingente şi într-un fel accidentale[7]. Dacă aici, în lumea

---

[6] În virtutea acestei funcțiuni a învățăturii, în *Puruşa-sūkta* din *Rig-Veda*, Brāhmanii sunt reprezentați în corespondență cu gura lui *Puruşa*, considerat ca „Omul Universal", pe când Kśatriyaşii corespund brațelor sale, pentru că funcțiunile lor se raportează în mod esențial la acțiune.

[7] Uneori, exercitarea funcțiunilor intelectuale pe de-o parte şi rituale pe de alta, a dat naştere, în sacerdoțiul însuşi, la două segmente; se găseşte un exemplu foarte clar în acest sens în Tibet: „Primul din aceste două mari segmente îi cuprinde pe cei ce propuneau respectarea preceptelor morale şi a regulilor monastice ca mijloc al salvării; al doilea îi cuprinde pe toți cei ce preferă o metodă pur intelectuală (numită „cale directă"), care-l eliberează pe cel ce-o urmează de toate legile, oricare ar fi ele. Mai lipseşte ca un perete despărțitor perfect etanş să separe adepții acestor două sisteme. Foarte

occidentală, accesoriul pare să fi devenit funcțiunea principală, dacă nu chiar unică, e pentru că natura reală a sacerdoțiului a fost uitată aproape cu totul uitată; acesta este unul din efectele deviației moderne, negatoare a intelectualității[8], şi care, dacă n-a putut să facă să dispară orice învățătură doctrinară, cel puțin a „minimalizat-o" şi a împins-o în ultimul plan. Că n-a fost întotdeauna aşa, o demonstrează chiar cuvântul „cler", căci, la origine,

---

rari sunt călugării ataşați primului care să nu recunoască faptul că viața virtuoasă şi disciplina regulilor monastice, oricât de admirabile şi, în multe cazuri, indispensabile ar fi, nu constituie totuşi decât o simplă pregătire pentru o cale superioară. În ce-i priveşte pe partizanii celui de-al doilea sistem, toți, fără excepție, cred deplin în efectele binefăcătoare ale unei stricte fidelități față de legile morale şi de cele special emise pentru membrii comunității budiste (Sangha). Mai mult, toți sunt unanimi în a declara că prima dintre cele două metode este cea mai recomandabilă pentru majoritatea indivizilor" (Alexandra David-Neel, *Le Thibet mystique*, în *Revue de Paris*, 15 februarie 1928). Am ținut să reproducem textual acest pasaj, deşi anumite expresii folosite în el necesită unele rezerve: astfel, nu există aici două „sisteme", care, ca atare, s-ar exclude în mod obligatoriu; însă rolul mijloacelor contingente, care este cel al riturilor şi al regulilor de tot felul, şi subordonarea lor în raport cu calea pur intelectuală sunt definite aici foarte clar, şi într-un mod care, pe de altă parte, este în strictă conformitate cu învățăturile doctrinei hinduse pe acest subiect.

[8] Credem că e aproape inutil să amintim că noi luăm întotdeauna acest cuvânt în sensul în care el se raportează la inteligența pură şi la cunoaşterea supra-rațională.

„cleric" nu însemna altceva decât „învăţat"[9], opus „laicului", care îl desemna pe omul din popor, adică „vulgar", asimilat ignorantului sau „profanului", căruia nu i se putea cere decât să creadă ceea ce nu era capabil să înţeleagă, pentru că acesta este singurul mod de a-l face să participe la tradiţie în măsura posibilităţilor sale[10]. E chiar curios de notat că aceia care, în epoca noastră, îşi fac un titlu de glorie din a se numi „laici", la fel ca şi cei cărora le

---

[9] Nu este legitim să se-nţeleagă semnificaţia cuvântului „cleric" aşa cum o face Julien Benda în cartea sa *La Trahison des Clercs* (ed. rom., Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, trad. de Gabriela Creţia, Humanitas, Bucureşti, 1993 – *n.t.*), deoarece această extensie implică ignorarea unei distincţii fundamentale, aceea dintre „cunoaşterea sacră" şi „ştiinţa profană"; spiritualitatea şi intelectualitatea nu au cu siguranţă acelaşi sens pentru Benda ca şi pentru noi, el introducând în domeniul pe care-l califică drept spiritual multe lucruri care, în ochii noştri, sunt de ordin pur temporal şi uman, ceea ce nu ne împiedică, de altfel, să recunoaştem că există în cartea sa consideraţii foarte interesante şi juste în multe privinţe

[10] Distincţia făcută în catolicism între „Biserica învăţătoare" şi „Biserica învăţată" ar trebui să fie tocmai o distincţie între „cei care ştiu" şi „cei care cred"; aşa este în principiu, dar, în starea actuală a lucrurilor, e şi în fapt? Ne limităm doar la a ridica această problemă, căci nu ţine de noi s-o rezolvăm, neavând de altfel mijloacele s-o facem; într-adevăr, dacă multe indicii ne fac să credem că răspunsul nu trebuie să fie negativ, nu pretindem totuşi că avem o cunoaştere completă a organizării actuale a Bisericii catolice, şi nu ne putem decât exprima speranţa că există încă, în interiorul său, un centru în care se păstrează integral, nu doar „litera", ci şi „spiritul" doctrinei tradiţionale.

place să-şi spună „agnostici", ei fiind de altfel adeseori aceiaşi, nu fac prin asta decât să se laude cu propria lor ignoranţă; şi, la cei ce nu realizează că acesta este sensul etichetelor cu care se împăunează, această ignoranţă este într-adevăr foarte mare şi realmente iremediabilă.

Dacă sacerdoţiul este, prin excelenţă, păstrătorul cunoaşterii tradiţionale, nu înseamnă că el deţine monopolul ei, căci misiunea lui nu este doar de a o conserva integral, ci şi de a o comunica tuturor celor capabili să o primească, de a o distribui într-un mod ierarhic conform capacităţii intelectuale a fiecăruia. Orice cunoaştere de acest ordin îşi are deci sursa în învăţătura sacerdotală, care este organul transmiterii sale regulare; şi ceea ce apare rezervat în mod aparte sacerdoţiului, în virtutea caracterului său de pură intelectualitate, este partea superioară a doctrinei, aşadar cunoaşterea principiilor înseşi, pe când dezvoltarea anumitor aplicaţii corespunde cel mai bine aptitudinilor celorlalţi oameni, ale căror funcţiuni îi pun în contact direct şi constant cu lumea manifestată, aşadar cu domeniul la care se raportează aceste aplicaţii. De aceea vedem în India, de pildă, că unele ramuri secundare ale doctrinei au fost studiate în special de Kśatriyaşi, în timp ce Brāhmanii nu le atribuiau decât o importanţă relativă, atenţia lor fiind fixată neîntrerupt asupra ordinului principiilor transcen-

dente şi imuabile, restul nefiind decât consecințe accidentale ale acestora, ori, dacă luăm lucrurile în sens invers, asupra scopului suprem în raport cu care restul nu sunt decât mijloace contingente şi subordonate[11]. Există chiar cărți tradiționale destinate în special Kśatriyaşilor, deoarece prezintă aspecte doctrinare adaptate propriei lor naturi[12]; există „ştiințe tradiționale" potrivite mai ales Kśatriyaşilor, în timp ce metafizica pură este apanajul Brāhmanilor[13]. Acest lucru este perfect legitim, căci aceste aplicații sau adaptări fac de asemenea parte

---

[11] Am avut deja ocazia altundeva să semnalăm un caz căruia i se aplică ceea ce spunem aici: în timp ce Brāhmanii sunt orientați aproape exclusiv, cel puțin pentru folosul lor personal, spre realizarea imediată a „Eliberării" finale, Kśatriyaşii au dezvoltat cu predilecție studiul stărilor condiționate şi tranzitorii care corespund diverselor stadii ale celor două „căi ale lumii manifestate", numite *deva-yāna* şi *pitri-yāna* (*L'Homme et son devenir selon le Vedānta*, ediția a 3-a, cap. XXI) [ed. rom., *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, trad. de Maria Ivănescu, Ed. Antet, Bucureşti, 1995 – *n.t.*].

[12] Acesta este, în India, cazul *Itihāselor* şi al *Purānelor*, pe când studiul *Vedei* îi priveşte propriu-zis pe Brāhmani, pentru că aici este principiul oricărei cunoaşteri sacre; se va vedea de altfel mai departe că distincția obiectelor de studiu potrivite celor două caste corespunde, într-un mod general, celei între cele două parți ale tradiției care, în doctrina hindusă, sunt numite *Śruti* şi *Smriti*.

[13] Vorbim întotdeauna despre Brāhmani şi Kśatriyaşi luați în ansamblul lor; dacă există excepții individuale, ele nu aduc niciun prejudiciu principiului însuşi al castelor, dovedind doar că aplicarea acestui principiu nu poate fi decât aproximativă, în special în condițiile din *Kali-Yuga*.

din cunoaşterea sacră considerată în integralitatea sa, şi de altfel, deşi casta sacerdotală nu e direct interesată de ele spre propriul ei folos, ele sunt totuşi lucrarea sa, deoarece numai ea este calificată pentru a le controla perfecta conformitate cu principiile. Numai că, se poate ajunge ca Kśatriyaşii, atunci când se revoltă împotriva autorității spirituale, să nu mai admită caracterul relativ şi subordonat al acestor cunoştințe, să le considere în acelaşi timp drept ale lor şi să nege că le-au primit de la Brāhmani, şi în fine, chiar să meargă până la a le pretinde superioare celor ce sunt posesia exclusivă a celor din urmă. Rezultă de aici, în concepțiile Kśatriyaşilor revoltați, inversarea raporturilor normale între principii şi aplicațiile lor, sau uneori, în cazurile împinse la extrem, chiar negarea pur şi simplu a oricărui principiu transcendent; avem de-a face, în toate situațiile, cu substituirea „metafizicului" cu „fizicul", înțelegând aceste cuvinte în sensul lor riguros etimologic, ori, în alți termeni, cu ceea ce se poate numi „naturalism", aşa cum se va vedea mai bine în continuare[14].

---

[14] Deşi vorbeam aici de Brāhmani şi Kśatriyaşi, căci folosirea acestor cuvinte facilitează foarte mult exprimarea lucrurilor de care e vorba, trebuie înțeles bine că tot ceea ce am spus nu se aplică doar Indiei; şi aceeaşi remarcă va fi valabilă de fiecare dată când vom folosi astfel aceşti termeni fără să ne referim în mod expres la forma tradițională hindusă; vom explica de altfel mai pe larg aceste lucruri puțin mai încolo.

În cunoaşterea tradițională, din această distincție între două ordine ce pot fi desemnate, într-un mod general, respectiv ca acela al principiilor şi cel al aplicațiilor, ori, conform a ceea ce am spus, ca ordinul „metafizic" şi ordinul „fizic", au derivat, în misterele antice, atât în Occident cât şi în Orient, distincția a ceea ce s-a reunit sub numele de „marile mistere" şi „micile mistere", cele din urmă comportând într-adevăr în mod esențial cunoaşterea naturii, iar primele cunoaşterea a ceea ce este dincolo de natură[15]. Aceeaşi distincție corespundea tocmai celei dintre „inițierea sacerdotală" şi „inițierea regală", aşadar cunoştințele transmise în aceste două genuri de mistere erau privite ca necesare în exercitarea funcțiunilor respective ale Brāhmanilor şi Kśatriyaşilor, sau ale echivalentelor acestor două caste în instituțiile diverselor popoare[16]; însă, bine-

[15] Dintr-un punct de vedere puțin diferit, dar totuşi strâns legat de acesta, se poate spune de asemenea că „micile mistere" privesc doar posibilitățile stării umane, pe când „marile mistere" se raportează la stările supra-umane; prin realizarea acestor posibilități sau stări, ele conduc respectiv la „Paradisul terestru" şi la „Paradisul ceresc", aşa cum o spune Dante într-un text din *De Monarchia* pe care-l vom cita mai încolo; şi nu trebuie uitat că, precum acelaşi Dante o arată destul de clar în *Divina Comedia*, şi cum vom mai avea ocazia s-o repetăm în continuare, „Paradisul terestru" nu trebuie considerat, în realitate, decât ca o etapă pe calea ce duce la „Paradisul ceresc".

[16] În vechiul Egipt, a cărui structură era evident „teocratică", se pare că regele a fost considerat ca asimilat castei

înțeles, sacerdoțiul era acela care, în virtutea funcțiunii sale de învățare, conferea deopotrivă cele două inițieri, şi care asigura astfel legitimitatea efectivă nu doar propriilor săi membri, ci şi celor ai castei ce deținea puterea temporală; şi de aici provine, cum vom vedea, „dreptul divin al regilor"[17]. Lucrurile stau astfel deoarece posesiunea „marilor mistere" o implică, *a fortiori* şi cumva „pe deasupra", pe cea a „micilor mistere"; cum orice consecință şi

---

sacerdotale datorită inițierii sale în mistere, şi că uneori el a fost ales dintre membrii acestei caste; aceasta, cel puțin, o afirmă Plutarh: „Regii erau aleşi dintre preoți sau dintre războinici, deoarece aceste două clase, una datorită curajului său, cealaltă în virtutea înțelepciunii sale, se bucurau de o stimă şi de o considerație speciale. Când regele provenea din clasa războinicilor, el intra îndată după alegerea sa în clasa preoților; el era inițiat atunci în acea filozofie în care erau ascunse atâtea lucruri, sub formule şi mituri ce învăluiau adevărul într-o aparență obscură, lăsându-l doar să se întrevadă" (Plutarh, *Despre Isis şi Osiris*, trad. Maria Genescu, Ed. Herald, 2006 - *n.t*). Se va remarca faptul că sfârşitul acestui pasaj conține indicația foarte explicită a dublului sens al cuvântului „revelație" (cf. *Regele lumii*, p. 38).

[17] Trebuie adăugat că, în India, a treia castă, cea a Vaiśyaşilor, ale cărei funcțiuni sunt de ordin economic, este admisă la o inițiere ce îi conferă dreptul la calificările (comune cu ale primelor două) de *ārya* sau „nobil" şi de *dvija* sau „de două ori născut"; cunoştințele ce i se potrivesc în mod special nu reprezintă de altfel, în principiu cel puțin, decât o porțiune restrânsă a „micilor mistere" aşa cum le-am definit; dar nu vom insista asupra acestui punct, căci subiectul prezentului studiu nu comportă propriu-zis decât examinarea raporturilor primelor două caste.

orice aplicație sunt conținute în principiul din care provin, funcțiunea superioară presupune „eminamente" posibilitățile funcțiunilor inferioare[18]; este în mod necesar astfel în orice ierarhie veritabilă, adică întemeiată pe natura însăşi a ființelor.

Mai este un punct pe care trebuie să-l semnalăm aici, cel puțin pe scurt şi fără a insista asupra lui prea mult: alături de expresiile „inițiere sacerdotală" şi „inițiere regală", şi în paralel ca să spunem aşa, se întâlnesc şi cele de „artă sacerdotală" şi „artă regală", care desemnează punerea în lucrare a cunoştințelor învățate în inițierile corespondente, cu întreg ansamblul de „tehnici" ce țin de respectivele lor domenii[19]. Aceste denumiri s-au păstrat multă vreme în vechile corporații, şi a doua, cea de „artă regală", a avut chiar un destin destul de neobişnuit, căci ea s-a transmis până la Masoneria

---

[18] Se poate deci spune că puterea spirituală aparține „în mod formal" castei sacerdotale, pe când puterea temporală aparține „eminamente" aceleiaşi caste sacerdotale şi „în mod formal" castei regale. Astfel, după Aristotel, „formele" superioare conțin „eminamente" „formele" inferioare.

[19] Trebuie notat în această privință că, la romani, Ianus, care era zeul inițierii în mistere, era în acelaşi timp zeul *Collegia*-ei *fabrorum*; această apropiere este deosebit de semnificativă din punctul de vedere al corespondenței indicate aici. – Despre transpoziția prin care orice artă, la fel ca şi orice ştiință, poate primi o valoare propriu-zis „inițiatică", vezi *Ezoterismul lui Dante* (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2005), pp. 12-15.

modernă, în care, se înţelege de la sine, nu mai subzistă, la fel ca mulţi alţi termeni şi alte simboluri, decât ca un vestigiu neînţeles al trecutului. În ce priveşte denumirea de „artă sacerdotală", aceasta a dispărut cu totul; totuşi, ea se potrivea în mod evident constructorilor catedralelor din Evul Mediu, cu acelaşi titlu ca al artei constructorilor de temple din antichitate; dar s-a produs apoi o confuzie a celor două domenii, datorată unei pierderi cel puţin parţiale a tradiţiei, consecinţă ea însăşi a uzurpărilor spiritualului de către temporal; şi astfel s-a pierdut până şi numele de „artă sacerdotală", neîndoielnic spre epoca Renaşterii, care marchează într-adevăr, sub toate raporturile, sfârşitul rupturii lumii occidentale de propriile sale doctrine tradiţionale[20].

---

[20] Unii fixează cu precizie în secolul XV data acestei pierderi a vechii tradiţii, care a dus la reorganizarea, în 1459, a confreriilor de constructori pe o nouă bază, incompletă de acum înainte. E de remarcat că, începând din această epocă, bisericile n-au mai fost orientate în mod regulat, fapt ce are, pentru subiectul în discuţie, o importanţă mult mai mare decât s-ar putea crede la prima vedere (cf. *Regele lumii*, pp. 96 şi 123-124).

CAPITOLUL III

CUNOAŞTERE ŞI ACŢIUNE

Am afirmat mai sus că raporturile celor două puteri - spirituală şi temporală - trebuie să fie determinate de cele ale domeniilor lor; readusă astfel la principiul său, chestiunea ni se pare foarte simplă, fiind identică, în fond, celei a raporturilor între cunoaştere şi acţiune. S-ar putea obiecta la aceasta că, după cele expuse, deţinătorii puterii temporale trebuie de asemenea să posede în mod normal o anumită cunoaştere; dar, pe lângă faptul că nu o posedă, ci au primit-o de la autoritatea spirituală, această cunoaştere nu vizează decât aplicaţiile doctrinei, nu şi principiile; ea nu este deci, la drept vorbind, decât o cunoaştere prin participare.

Cunoaşterea prin excelenţă - singura ce merită cu adevărat acest nume în plenitudinea sensului său - este cunoaşterea principiilor, independent de orice aplicaţie contingentă, această cunoaştere aparţinând exclusiv celor ce posedă autoritatea spirituală, deoarece nimic din ea nu provine din

ordinul temporal, chiar înțeles în accepțiunea sa cea mai largă. Dimpotrivă, când se trece la aplicații, ele se raportează la acest ordin temporal, deoarece, în acest caz, cunoaşterea nu mai este considerată doar în sine şi pentru sine, ci în măsura în care îi dă acțiunii legea sa; şi în această măsură ea este necesară pentru cei a căror funcțiune proprie este în mod esențial de domeniul acțiunii.

Este evident că puterea temporală, sub diversele sale forme - militară, judiciară, administrativă - este în întregime angajată în acțiune; ea este deci, chiar prin atribuțiile sale, închisă în limitele acțiunii, adică în limitele lumii ce se poate numi propriu-zis „umană", cuprinzând de altfel în acest termen posibilități mult mai întinse decât cele luate de obicei în considerare.

Dimpotrivă, autoritatea spirituală se întemeiază în întregime pe cunoaştere, pentru că, aşa cum s-a văzut, funcţiunea sa esenţială este păstrarea şi învățarea doctrinei, iar domeniul său este nelimitat precum adevărul însuşi[1]; ceea ce prin însăşi natura lucrurilor îi este rezervat autorităţii spirituale (neputând să o comunice oamenilor ale căror funcțiuni sunt de un alt ordin, căci posibilitățile lor nu o presupun) e cunoaşterea transcendentă şi „su-

[1] Conform doctrinei hinduse, cei trei termeni „Adevăr, Cunoaştere, Infinit" sunt identificaţi în Principiul suprem: acesta este sensul formulei *Satyam Jnānam Anantam Brahma.*

premă"[2], care depăşeşte domeniul „uman" şi chiar, în mod mai general, lumea manifestată, cunoaştere ce nu mai este „fizică", ci „metafizică" în sensul etimologic al cuvântului. Trebuie înţeles bine că nu este vorba aici despre o voinţă a castei sacerdotale de a păstra doar pentru ea cunoaşterea anumitor adevăruri, ci de o necesitate ce rezultă în mod direct din diferenţele de natură ce există între fiinţe, diferenţe care, am spus-o deja, sunt raţiunea de a fi şi fundamentul distincţiei castelor. Oamenii făcuţi pentru acţiune nu sunt făcuţi pentru cunoaşterea pură şi, într-o societate constituită pe baze cu adevărat tradiţionale, fiecare trebuie să îndeplinească funcţiunea pentru care este realmente „calificat"; altfel, totul nu este decât confuzie şi dezordine, nicio funcţiune nu este îndeplinită cum ar trebui, şi tocmai asta se întâmplă în epoca actuală.

Ştim bine că, tocmai datorită acestei confuzii, consideraţiile pe care le expunem aici pot să pară extrem de ciudate pentru lumea occidentală modernă, în care ceea ce se numeşte „spiritual" nu are cel mai adesea decât un raport foarte îndepărtat cu punctul de vedere strict doctrinar şi cu cunoaşterea eliberată de toate contingenţele. Se poate face chiar, pe acest subiect, o observaţie destul de curioasă:

---

[2] În India, cunoaşterea (*vidyā*) este diferenţiată, după obiectul sau domeniul său, în „supremă" (*parā*) şi „non-supremă" (*aparā*).

cei de astăzi nu se mai mulţumesc să distingă spiritualul şi temporalul cum este legitim şi chiar necesar, ci au pretenţia să le separe în mod radical. La drept vorbind, cele două ordine n-au fost niciodată amestecate cum sunt în prezent şi, mai ales, preocupările temporale n-au afectat niciodată atât de mult ceea ce trebuia să fie absolut independent de ele; este inevitabil, fără îndoială, să fie aşa, datorită condiţiilor epocii noastre, pe care le-am descris în altă parte.

De aceea, pentru a evita orice interpretare falsă, trebuie să declarăm categoric că lucrurile spuse acum nu privesc decât ceea ce am numit mai sus autoritate spirituală în stare pură, pentru care n-ar avea rost să căutăm exemple în jurul nostru. Dacă se doreşte, s-ar putea chiar crede că nu e vorba aici decât de un tip teoretic şi într-un fel „ideal", deşi, la drept vorbind, acest mod de a considera chestiunea nu este în întregime al nostru; recunoaştem că în fapt, în aplicaţiile istorice, trebuie întotdeauna să se ţină seama de contingenţe într-o anumită măsură, însă noi nu luăm totuşi civilizaţia Occidentului modern decât drept ceea ce este, adică o deviaţie şi o anomalie, care se explică de altfel prin corespondenţa sa cu ultima fază din *Kali-Yuga*.

Dar să revenim la raporturile dintre cunoaştere şi acţiune; am avut deja ocazia să tratăm destul de

amplu[3] această problemă, în consecinţă nu vom repeta aici tot ce am spus atunci; este totuşi indispensabil să amintim cel puţin punctele cele mai esenţiale. Am considerat antiteza Orient-Occident, în starea prezentă a lucrurilor, ca putându-se rezuma în fond la următoarele: Orientul menţine superioritatea cunoaşterii asupra acţiunii, pe când Occidentul modern afirmă dimpotrivă superioritatea acţiunii asupra cunoaşterii, atunci când nu merge până la negarea completă a acesteia; spunem doar Occidentul modern, căci a fost cu totul altfel în antichitate şi în Evul Mediu.

Toate doctrinele tradiţionale, orientale sau occidentale, sunt unanime în a afirma superioritatea şi chiar transcendenţa cunoaşterii în raport cu acţiunea, faţă de care prima joacă într-un fel rolul „motorului imobil" al lui Aristotel, ceea ce, bineînţeles, nu vrea să spună că acţiunea nu-şi are un loc legitim şi o importanţă în ordinul său, însă acest ordin nu este decât cel al contingenţelor umane. Schimbarea ar fi imposibilă fără un principiu din care ea să provină, şi care, prin chiar faptul că-i este principiu, nu-i poate fi supus, fiind aşadar obligatoriu „imobil", centrul „roţii lucrurilor"[4]. La

---

[3] *Criza lumii moderne*, cap. III.

[4] Centrul imobil este imaginea principiului imuabil, mişcarea fiind luată aici pentru a simboliza schimbarea în general, prima nefiind decât o specie particulară a celei de-a doua.

fel, acțiunea, care aparține lumii schimbării, nu-şi poate avea principiul în ea însăşi; întreaga realitate de care este susceptibilă provine dintr-un principiu aflat dincolo de domeniul său, şi care nu se poate găsi decât în cunoaştere.

Doar cunoaşterea, într-adevăr, permite ieşirea din lumea schimbării sau a „devenirii" şi din limitările ce-i sunt inerente acesteia, iar atunci când atinge imuabilul, adică în cazul cunoaşterii principiale sau metafizice – cunoaşterea prin excelență[5] – ea posedă la rându-i imutabilitatea, căci orice cunoaştere adevărată este în mod esențial identificare cu obiectul său.

Autoritatea spirituală, tocmai prin faptul că implică această cunoaştere, posedă de asemenea în ea însăşi imutabilitatea; puterea temporală, dimpotrivă, este supusă tuturor vicisitudinilor contingentului şi tranzitoriului, cel puțin atunci când un principiu superior nu-i transmite, în măsura compatibilă cu natura sa şi caracterul său, stabilitatea pe care n-o poate avea prin propriile-i mijloace. Acest principiu nu poate fi decât cel reprezentat de autoritatea spirituală; puterea temporală are deci nevoie, pentru a subzista, de o consacrare care

---

[5] Dimpotrivă, cunoaşterea „fizică" nu este decât cunoaşterea legilor schimbării, legi ce sunt doar reflexul principiilor transcendente în natură; aceasta din urmă, în întregul ei, nu este altceva decât domeniul schimbării; de altfel, latinescul *natura* şi grecescul *φυσς* exprimă ideea de „devenire".

constituie legitimitatea sa, aşadar conformitatea sa cu însăşi ordinea lucrurilor. Aceasta era raţiunea de a fi a „iniţierii regale", pe care am definit-o în capitolul precedent; şi în asta constă propriu-zis „dreptul divin" al regilor sau ceea ce tradiţia extrem-orientală numeşte „împuternicirea Cerului": exercitarea puterii temporale în virtutea unei delegări a autorităţii spirituale, căreia această putere îi aparţine „eminamente", aşa cum am explicat-o atunci[6]. Oricărei acţiuni ce nu provine din cunoaştere îi lipseşte principiul, nemaifiind decât o agitaţie vană; la fel, orice putere temporală ce nu-şi recunoaşte subordonarea faţă de autoritatea spirituală este de asemenea vană şi iluzorie; separată de principiul său, ea nu va putea să se exercite decât într-un mod dezordonat şi va merge fatalmente spre propria-i distrugere.

Deoarece am vorbit de „împuternicirea Cerului", ar fi oportun să arătăm aici cum ar trebui îndeplinită, după Confucius, această împuternicire:

> Vechii prinţi, pentru a face să strălucească virtuţile naturale în inima tuturor oamenilor, se străduiau mai întâi să-şi guverneze fiecare bine principatul său. Pentru a-şi guverna bine principatele, îşi puneau mai întâi ordine în familiile lor. Pentru a-şi

[6] De aceea cuvântul *melek*, care înseamnă „rege" în ebraică şi în arabă, are în acelaşi timp, şi chiar înainte de toate, sensul de „trimis".

pune ordine în familiile lor, învățau mai întâi să se perfecționeze pe ei înşişi. Pentru a se perfecționa pe ei înşişi, îşi stăpâneau mai întâi mişcările inimilor. Pentru a-şi stăpâni mişcările inimilor, îşi desăvârşeau mai întâi voința. Pentru a-şi desăvârşi voința, îşi dezvoltau cunoştințele cât mai mult posibil. Dezvoltându-şi cunoştințele pătrundeau natura lucrurilor. Natura lucrurilor odată pătrunsă, cunoştințele atingeau cel mai înalt grad al lor. Ajungând cunoştințele la cel mai înalt grad al lor, voința se desăvârşea. Voința fiind desăvârşită, mişcările inimii sunt stăpânite. Mişcările inimii fiind stăpânite, omul scapă de lipsuri. După ce s-a îndreptat pe sine însuşi, se stabileşte ordinea în familie. Ordinea domnind în familie, principatul este bine guvernat. Principatul fiind bine guvernat, întreg imperiul se bucură de pace[7].

Va trebui să se recunoască faptul că această concepție a rolului suveranului diferă extrem de mult de ideea ce şi-o poate face despre el Occidentul modern, acesta neputând-o de altfel înlocui, ci doar să-i dea o cu totul altă importanță; cunoaşterea – e bine să se remarce – este în mod expres indicată drept condiție primă a stabilirii ordinii, chiar în domeniul temporal.

E uşor de înțeles acum că, într-o civilizație, inversarea raporturilor dintre cunoaştere şi acțiune

[7] *Ta-hio*, partea I-a, traducere de P. Couvreur.

este o consecință a uzurpării supremației de către puterea temporală; într-adevăr, puterea temporală trebuie să pretindă în acest caz că nu există niciun domeniu care să fie superior domeniului său, care este tocmai cel al acțiunii. Totuşi, dacă lucrurile s-ar fi menținut în acest stadiu, nu s-ar fi ajuns în punctul în care suntem astăzi, când cunoaşterii îi este negată orice valoare; pentru a se-ntâmpla asta, era nevoie ca Kśatriyaşii, la rândul lor, să fie deposedați de putere de către castele inferioare[8]. Într-adevăr, cum arătam înainte, Kśatriyaşii, chiar revoltați, au mai degrabă tendința să afirme o doctrină trunchiată, falsificată prin ignorarea sau negarea a tot ce depăşeşte ordinul „fizic", dar în care subzistă încă anumite cunoştințe reale, deşi inferioare; ei pot chiar să aibă pretenția ca această doctrină incompletă şi iregulară să treacă drept expresia adevăratei tradiții.

Există aici o atitudine care, deşi condamnabilă din perspectiva adevărului, nu este lipsită totuşi de o anumită măreție[9]; de altfel, nu sunt termeni pre-

---

[8] În particular, faptul de a acorda o importanță preponderentă considerațiilor de ordin economic - un caracter foarte izbitor al epocii noastre - poate fi privit ca un semn al dominației Vaiśyaşilor, al căror echivalent aproximativ este reprezentat în lumea occidentală prin burghezie; şi într-adevăr, de la Revoluție, burghezia este cea care domină.

[9] Această atitudine a Kśatriyaşilor revoltați ar putea fi caracterizată în mod destul de exact prin denumirea de

cum „nobleţe", „eroism", „onoare", desemnarea unor calităţi în mod esenţial inerente naturii Kśatriyaşilor? Dimpotrivă, când elementele corespunzătoare funcţiunilor sociale de un ordin inferior ajung la rândul lor să domine, orice doctrină tradiţională, chiar mutilată sau alterată, dispare cu totul; nu mai subzistă nici măcar cel mai mic vestigiu al „ştiinţei sacre", aceasta fiind domnia „ştiinţei profane", adică a ignoranţei luată drept ştiinţă ce se complace în propria-i nulitate. Toate acestea s-ar putea rezuma în câteva cuvinte: supremaţia Brāhmanilor menţine ortodoxia doctrinară; revolta Kśatriyaşilor provoacă heterodoxia; însă o dată cu dominaţia castelor inferioare începe noaptea intelectuală ce domneşte astăzi în Occident, şi care ameninţă de altfel să-şi răspândească tenebrele asupra lumii întregi.

Ni se va reproşa poate că vorbim ca şi cum ar fi existat caste peste tot, aplicând nejustificat oricărei organizări sociale denumiri ce nu se potrivesc propriu-zis decât celei a Indiei; şi totuşi, de vreme ce, în definitiv, aceste denumiri desemnează funcţiuni prezente în mod necesar în orice societate, nu cre-

---

„luciferism", care nu trebuie confundat cu „satanismul", deşi există fără îndoială între ele o anumită conexiune: „luciferismul" este refuzul recunoaşterii unei autorităţi superioare; „satanismul" este inversarea raporturilor normale şi a ordinii ierarhice; şi acesta din urmă este adesea o consecinţă a primului, aşa cum Lucifer a devenit Satan după căderea sa.

dem că această extensie este abuzivă. E-adevărat, casta nu este doar o funcţiune, ci de asemenea, şi înainte de toate, este ceea ce îi face apţi pe indivizii umani, datorită naturii lor, să ocupe o anume funcţiune mai degrabă decât oricare alta; însă aceste diferenţe de natură şi de aptitudini există pretutindeni unde există oameni.

Diferenţa între o societate în care există caste, în adevăratul sens al cuvântului, şi una în care nu există, este că, în prima, se poate identifica o corespondenţă normală între natura indivizilor şi funcţiunile pe care ei le exercită, sub singura rezervă a erorilor de aplicaţie (ce nu sunt în orice caz decât excepţii), pe când în a doua această corespondenţă nu există, ori, cel puţin, nu se întâlneşte decât accidental; şi acest ultim caz este cel ce se produce atunci când organizării sociale îi lipseşte baza tradiţională[10]. În cazurile normale, există întotdeauna ceva comparabil cu instituţia castelor, cu adaptările cerute de condiţiile proprii unui popor sau altuia; însă organizarea pe care o găsim în India reprezintă tipul exemplar, ca aplicaţie a doctrinei metafizice în ordinul uman, şi ar fi suficient doar acest motiv

---

[10] Abia e nevoie să observăm că „clasele" sociale, aşa cum sunt înţelese astăzi în Occident, nu au nimic în comun cu adevăratele caste şi nu sunt decât un fel de contrafacere lipsită de valoare şi importanţă a acestora, nefiind nicidecum întemeiate pe diferenţa posibilităţilor implicate în natura indivizilor.

pentru a justifica limbajul pe care l-am adoptat, preferându-l oricărui altuia pe care l-am fi putut împrumuta de la instituţii ce au, prin forma lor mai specializată, un câmp de aplicare mult mai limitat, şi care, în consecinţă, n-ar putea oferi aceleaşi posibilităţi în exprimarea anumitor adevăruri de un ordin cu totul general[11].

Mai există de altfel un motiv, deloc neglijabil, deşi mai contingent: este remarcabil că organizarea socială a Evului Mediu occidental era calchiată întocmai pe diviziunea castelor, clerul corespunzând Brāhmanilor, nobilimea Kśatriyaşilor, negustorimea Vaiśyaşilor, iar şerbii Śūdraşilor. Acestea nu erau caste în toată accepţiunea cuvântului, însă această coincidenţă, care nu are cu siguranţă nimic fortuit, permite să se efectueze foarte uşor o transpoziţie de termeni pentru a trece de la un caz la celălalt; şi această remarcă îşi va găsi aplicarea în exemplele istorice pe care le vom examina în continuare.

---

[11] Lucrurile stau astfel deoarece doctrina hindusă este, dintre doctrinele tradiţionale ce au supravieţuit până în zilele noastre, cea care pare să derive în modul cel mai direct din tradiţia primordială; însă acesta este un punct asupra căruia nu vom insista aici.

CAPITOLUL IV

NATURA BRÂHMANILOR ŞI A KŚATRIYAŞILOR

Înţelepciunea şi forţa sunt atributele corespunzătoare, prima, Brāhmanilor şi a doua, Kśatriyaşilor, ori, dacă se preferă, autorităţii spirituale şi respectiv puterii temporale; şi e interesant de notat că, la vechii egipteni, simbolul Sfinxului, într-una dintre semnificaţiile sale, reunea tocmai aceste două atribute considerate conform raporturilor lor normale. Într-adevăr, capul uman poate fi considerat ca figurând înţelepciunea, iar corpul leului forţa; capul este autoritatea spirituală care conduce, corpul, puterea temporală care acţionează. E de remarcat de altfel că Sfinxul este întotdeauna figurat în repaos, puterea temporală fiind luată aici în starea „non-acţionantă" în principiul său spiritual unde este conţinută „eminamente", aşadar, doar ca posibilitate de acţiune sau, mai bine, în principiul divin ce unifică spiritualul şi temporalul, acesta fiind dincolo de distincţia lor şi constituind sursa

comună din care provin amândouă - prima în mod direct, iar a doua indirect şi prin intermediul primeia.

Găsim în altă parte un simbol verbal care, prin structura sa hieroglifică, este un echivalent exact al Sfinxului: numele druizilor, care se citeşte *dru-vid*, unde prima rădăcină înseamnă forţă, iar a doua înţelepciune[1]; şi reunirea celor două atribute în acest nume, precum cea a celor două elemente ale Sfinxului într-o singură şi aceeaşi fiinţă, în afară faptului că marchează regalitatea ca implicit conţinută în sacerdoţiu, este fără îndoială o amintire din epoca îndepărtată în care cele două puteri erau încă unite, în starea de indistincţie primordială, în principiul lor comun şi suprem[2].

---

[1] Acest nume are de altfel un dublu sens, care se raportează şi la un alt simbolism: *dru* sau *deru*, ca şi latinescul *robur*, desemnează deopotrivă forţa şi stejarul (în greacă δρυς); pe de altă parte, *vid* este, ca în sanscrită, înţelepciunea sau cunoaşterea, asimilată viziunii, dar şi vâscul; astfel, *dru-vid* este vâscul stejarului, care era într-adevăr unul din principalele simboluri ale druidismului, şi el este în acelaşi timp omul în care locuia înţelepciunea sprijinită pe forţă. Mai mult, rădăcina *dru*, cum se vede din formele sanscrite echivalente *dhru* şi *dhri*, comportă şi ideea de stabilitate, acesta fiind de altfel unul din sensurile simbolului arborelui în general şi al stejarului în particular; şi acest sens de stabilitate corespunde aici foarte exact atitudinii Sfinxului în repaos.

[2] În Egipt, încorporarea regelui în sacerdoţiu, pe care am semnalat-o mai sus după Plutarh, era de altfel ca un vestigiu al acestei vechi stări de lucruri.

Am consacrat deja un studiu special[3] acestui principiu suprem al celor două puteri; am arătat atunci în ce fel, din vizibil cum era la început, el a devenit invizibil şi ascuns, retrăgându-se din „lumea exterioară" pe măsură ce aceasta se îndepărta de starea sa primordială, ceea ce trebuia în mod necesar să ducă la diviziunea aparentă a celor două puteri. Am arătat de asemenea cum acest principiu se regăseşte, desemnat sub nume şi simboluri diverse, în toate tradiţiile, şi cum apare el în special în tradiţia iudeo-creştină sub figurile lui Melchisedec şi ale Regilor-Magi. Vom aminti doar că, în creştinism, recunoaşterea acestui principiu unic subzistă dintotdeauna, cel puţin teoretic, şi se afirmă prin considerarea celor două funcţiuni – sacerdotală şi regală – ca inseparabile în însăşi persoana lui Hristos.

Dintr-un anumit punct de vedere, de altfel, aceste două funcţiuni, raportate astfel la principiul lor, pot fi considerate ca fiind într-un fel complementare, şi în acest caz (deşi a doua, la drept vorbind, îşi are principiul imediat în prima) există totuşi între ele, chiar în distincţia lor, un fel de corelaţie. În alţi termeni, din moment ce sacerdoţiul nu comportă, în mod obişnuit, exerciţiul efectiv al regalităţii, e necesar ca reprezentanţii sacerdoţiului şi ai regalităţii să-şi primească puterea dintr-o sur-

---

[3] *Regele lumii.*

să comună, care este „dincolo de caste"; diferența ierarhică dintre ele constă în aceea că sacerdoțiul îşi primeşte puterea direct din această sursă, cu care se află în contact imediat prin chiar natura lui, pe când regalitatea, datorită caracterului mai exterior şi propriu-zis terestru al funcțiunii ei, nu şi-o poate primi pe a sa decât prin intermediul sacerdoțiului. Într-adevăr, sacerdoțiul joacă realmente rolul de „mediator" între Cer şi Pământ; şi nu fără motiv, plenitudinea sacerdoțiului a primit, în tradițiile occidentale, numele simbolic de „pontificat", deoarece, aşa cum spune Sfântul Bernard, „Pontiful, precum o vădeşte etimologia numelui său, este un fel de pod între Dumnezeu şi om"[4].

Dacă vrem deci să ne întoarcem la originea celor două puteri, sacerdotală şi regală, aceasta trebuie căutată în „lumea cerească"; această lume ce-

[4] *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9. – În această privință, şi în relație cu ceea ce am indicat deja despre Sfinx, e de remarcat că acesta îl reprezintă pe *Harmakhis* sau *Hormakhouti*, „Domnul celor două orizonturi", adică principiul ce uneşte cele două lumi sensibilă şi suprasensibilă, terestră şi cerească; şi acesta e unul din motivele pentru care, în primele veacuri ale creştinismului, el a fost privit, în Egipt, ca un simbol al lui Hristos. Un alt motiv ar consta în faptul că Sfinxul este, ca şi grifonul despre care vorbeşte Dante, „animalul cu două naturi", reprezentând sub acest titlu unirea naturilor divină şi umană în Hristos; şi se mai poate găsi un al treilea motiv în aspectul sub care el figurează, cum am spus, unirea celor două puteri, spirituală şi temporală, sacerdotală şi regală, în principiul lor suprem.

rească poate de altfel să fie înțeleasă deopotrivă în mod real şi simbolic[5]; însă dezvoltarea acestei chestiuni ar părăsi cadrul prezentului studiu, iar dacă am aruncat această scurtă privire generală asupra ei, e pentru că nu ne putem dispensa, în continuare, să facem uneori aluzie la această sursă comună a celor două puteri.

Pentru a reveni la punctul de plecare al acestei digresiuni, este evident că atributele de înțelepciune şi forță se raportează la cunoaştere şi respectiv la acțiune; pe de altă parte, în India se mai spune, în legătură cu acelaşi punct de vedere, că Brāhmanul este tipul ființelor stabile, iar Kśatriya al celor schimbătoare[6]; cu alte cuvinte, în ordinul social, care este de altfel în perfectă corespondență cu ordinul cosmic, primul reprezintă elementul imuabil, iar al doilea elementul mobil. Şi aici imutabilitatea aparține cunoaşterii, figurată în mod sensibil prin postura imobilă a omului în meditație; mobili-

---

[5] E vorba aici de concepția tradițională a „celor trei lumi”, pe care am explicat-o altundeva în diverse rânduri: din acest punct de vedere, regalitatea corespunde „lumii terestre”, sacerdoțiul „lumii intermediare”, iar principiul lor comun „lumii cereşti”; dar se cuvine să adăugăm că, după ce principiul a devenit invizibil pentru oameni, sacerdoțiul reprezintă şi în mod exterior „lumea cerească”.

[6] Ansamblul tuturor ființelor, divizat astfel în stabile şi schimbătoare, este desemnat în sanscrită prin termenul compus *sthāvara-jangama*; astfel, toate, conform naturii lor, sunt în principal în relație, fie cu Brāhmanul, fie cu Kśatriya.

tatea este inerentă acțiunii, datorită caracterului tranzitoriu şi momentan al acesteia. În fine, natura proprie a Brāhmanilor se distinge fundamental de cea a lui Kśatriya prin predominanța unei *guna* diferite.

Cum am explicat în altă parte[7], doctrina hindusă ia în considerare trei *guna*, calități constitutive ale ființelor în toate stările lor de manifestare: *sattva*, conformitatea cu esența pură a Ființei universale, care este identificată cu lumina inteligibilă sau cu cunoaşterea, şi reprezentată ca o tendință ascendentă; *rajas*, impulsul expansiv, conform căruia ființa se dezvoltă într-o anumită stare şi, într-un fel, la un anumit nivel determinat de existență; în sfârşit, *tamas*, obscuritatea, asimilată ignoranței, şi reprezentată ca o tendință descendentă. Aceste *guna* sunt în perfect echilibru în indiferențierea primordială şi orice manifestare reprezintă o ruptură a acestui echilibru; cele trei elemente sunt prezente în toate ființele, dar în proporții diferite ce determină tendințele respective ale acestor ființe. În natura Brāhmanului predomină *sattva*, orientându-l spre stările supra-umane; în cea a lui Kśatriya predomina *rajas*, care tinde spre realizarea posibilităților cuprinse în starea umană[8]. Predominanței

---

[7] *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. IV.

[8] Celor trei *guna* le corespund culori simbolice: albul lui *sattva*, roşul lui *rajas*, negrul lui *tamas*; în virtutea raportului

lui *sattva* îi corespunde intelectualitatea; predominanței lui *rajas*, ceea ce putem numi, în lipsa unui termen mai bun, afectivitate. Avem aici încă o justificare a afirmațiilor de mai sus, anume că Kśatriya nu este făcut pentru cunoaşterea pură: calea ce i se potriveşte s-ar putea numi „devoțională", dacă e permis să se folosească un asemenea cuvânt pentru a reda, destul de imperfect de altfel, termenul sanscrit *bhakti*, aşadar calea ce ia ca punct de plecare un element de ordin afectiv; şi, cu toate că această cale se întâlneşte şi în afara formelor propriu-zis religioase, rolul elementului afectiv nu este nicăieri atât de pregnant ca în acestea, dând o tentă specială expresiei întregii doctrine.

Ultima remarcă ne permite să înțelegem adevărata rațiune de a fi a acestor forme religioase: ele se potrivesc în special raselor ale căror aptitudini sunt, într-un mod general, orientate mai ales spre acțiune, adică acelora în care, considerate în mod colectiv, predomină elementul „rajasic" ce caracterizează natura Kśatriyaşilor. Acesta este cazul lumii occidentale, şi din acest motiv, cum am semnalat deja

---

indicat aici, primele două din aceste culori mai simbolizează respectiv autoritatea spirituală şi puterea temporală. – Este interesant de notat, în această privință, că „flamura" regilor Franței era roşie; înlocuirea ulterioară a albului cu roşul în calitate de culoare regală marchează, într-un fel, uzurparea unuia din atributele autorității spirituale.

în altă parte[9], se spune în India că, dacă Occidentul ar reveni la o stare normală şi ar poseda o organizare socială regulară, s-ar găsi aici mulţi Kśatriyaşi, dar puţini Brāhmani. De aceea şi religia, înţeleasă în sensul său cel mai strict, este un lucru propriu-zis occidental. Aşa se explică şi faptul că în Occident nu pare să existe autoritate spirituală pură, ori cel puţin capabilă să se afirme în mod exterior ca atare, cu acele caractere pe care le-am precizat anterior.

Adaptarea religioasă - ca şi structura oricărei alte forme tradiţionale - este totuşi lucrarea unei veritabile autorităţi spirituale, în sensul cel mai complet al acestui cuvânt; şi această autoritate, ce apare atunci în exterior ca religioasă, poate să fie în acelaşi timp altceva în ea însăşi, atâta timp cât există în sânul său Brāhmani adevăraţi, înţelegând prin asta o elită intelectuală, păstrătoare a conştiinţei ce transcende toate formele particulare, adică esenţa profundă a tradiţiei. Pentru o asemenea elită, forma nu poate juca decât un rol de „suport", oferind, pe de altă parte, celor care nu au acces la intelectualitatea pură, un mijloc de a participa la tradiţie. Însă aceştia din urmă, fireşte, nu văd nimic dincolo de formă, propriile lor posibilităţi individuale nepermiţându-le să meargă mai departe,

---

[9] *Criza lumii moderne*, p. 45 (ediţia a 2-a).

şi, în consecinţă, autoritatea spirituală nu trebuie să li se arate sub un alt aspect decât în cel ce corespunde naturii lor[10], deşi învăţătura acestei autorităţi, chiar exterioară, este întotdeauna inspirată de spiritul doctrinei superioare[11].

Dar se mai poate întâmpla şi ca, adaptarea odată realizată, păstrătorii acestei forme tradiţionale să se închidă ei înşişi în ea, pierzând conştiinţa efectivă a ceea ce este dincolo; asta se poate datora de altfel unor circumstanţe diverse, şi în special „amestecului castelor", în urma căreia se poate ajunge să se găsească printre ei oameni care, în realitate, sunt în majoritate Kśatriyaşi. E uşor de înţeles, prin ceea ce am spus, că acest caz a fost posibil mai ales în Occident, cu atât mai mult cu cât forma religioasă i se potriveşte în mod special. Într-adevăr, combinaţia de elemente intelectuale şi sentimentale ce caracterizează această formă creează un fel de domeniu mixt, în care cunoaşterea este considerată mult mai puţin în ea însăşi decât în aplicarea sa la acţiune. Dacă distincţia între „iniţierea sacerdotală" şi „iniţierea regală" nu este menţinută într-un mod foarte clar şi riguros, apare în acest caz un te-

---

[10] Se spune în mod simbolic că zeii, atunci când li se arată oamenilor, îmbracă întotdeauna formele ce sunt în legătură cu natura celor cărora li se manifestă.

[11] E vorba şi aici despre distincţia, pe care am indicat-o deja mai sus, între „cei ce ştiu" şi „cei ce cred".

ren intermediar unde se pot produce toate genurile de confuzii, fără a mai vorbi de unele conflicte ce n-ar putea fi nici măcar concepute dacă puterea temporală ar avea în fruntea ei o autoritate spirituală pură[12].

Nu vom căuta aici posibilitatea căreia, dintre cele două indicate, i-ar corespunde actualmente starea religioasă a lumii occidentale, dintr-un motiv uşor de înțeles: o autoritate religioasă nu poate avea aparența a ceea ce am numit o autoritate spirituală pură, chiar dacă are în interior realitatea ei. A existat cu siguranță un timp în care ea a posedat această realitate... dar o mai posedă încă în mod

---

[12] Cunoaşterea „supremă" fiind uitată, nu mai subzistă în acest caz decât o cunoaştere „non-supremă", nu datorită unei revolte a Kśatriyaşilor ca în cazurile examinate înainte, ci printr-un fel de degenerescență intelectuală a elementului corespunzător Brāhmanilor prin funcțiunea sa, dacă nu prin natura sa. În acest ultim caz, tradiția nu este alterată precum în celălalt, ci doar diminuată în partea sa superioară; ultimul grad al acestei degenerescențe este cel în care nu mai există nicio cunoaştere efectivă, în care subzistă doar virtualitatea acestei cunoaşteri grație conservării „literei", şi în care nu mai există decât o simplă credință la toți în mod indistinct. Trebuie adăugat că cele două cazuri pe care le separăm aici teoretic pot de asemenea să se combine în fapt, ori cel puțin să se producă în concurență într-un acelaşi mediu şi, ca să spunem aşa, să se condiționeze reciproc; însă puțin importă, dat fiind că, asupra acestui punct, nu vrem să facem nicio aplicație la fapte determinate.

efectiv?[13] Asta ar fi cu atât mai greu de spus cu cât, atunci când adevărata intelectualitate s-a pierdut atât de mult ca în epoca modernă, e natural ca partea superioară şi „interioară" a tradiţiei să devină din ce în ce mai ascunsă şi inaccesibilă, fiindcă cei capabili s-o înţeleagă nu mai sunt decât o infimă minoritate. Noi vrem să admitem, până la proba contrară, că e posibil să fie aşa, conştiinţa tradiţiei integrale, cu tot ce implică ea, putând să subziste încă în mod efectiv la câţiva, oricât de puţini ar fi. De altfel, chiar dacă această conştiinţă ar dispărea cu totul, nu înseamnă că orice formă tradițională regular constituită nu poate să menţină întotdeauna, doar prin păstrarea „literei" la adăpost de orice alterare, posibilitatea restaurării sale, care se va produce dacă se vor întâlni într-o zi, printre reprezentanţii acestei forme tradiţionale, câţiva oameni ce vor avea aptitudinile intelectuale necesare.

În orice caz, chiar dacă am fi intrat, prin anumite mijloace, în posesia unor date mai precise în această privinţă, nu le-am fi expus în mod public decât determinaţi de circumstanţe excepţionale, şi iată de ce: chiar şi o autoritate ce nu este decât religioasă este totuşi, în cazul cel mai nefavorabil, o

---

[13] Această întrebare corespunde, sub o altă formă, celei puse mai sus în legătură cu „Biserica învăţătoare" şi „Biserica învăţată".

autoritate spirituală relativă. Vrem să spunem că, fără a fi o autoritate pe deplin efectivă, ea poartă în ea virtualitatea acesteia, care ține de originea ei, şi poate întotdeauna, chiar prin acest fapt, să-i îndeplinească funcțiunea în exterior[14]; ea îşi joacă deci în mod legitim rolul față de puterea temporală şi trebuie considerată într-adevăr ca atare în raporturile sale cu aceasta.

Cei ce vor înțelege punctul nostru de vedere îşi vor putea uşor da seama că, în caz de conflict între o autoritate spirituală - oricum ar fi ea, chiar relativă - şi o putere pur temporală, trebuie întotdeauna să ne situăm în principiu de partea autorității spirituale; spunem în principiu, căci trebuie înțeles bine că nu avem nici cea mai mică intenție să intervenim activ în asemenea conflicte, cu atât mai puțin să luăm partea cuiva în certurile lumii occi-

---

[14] Trebuie să se remarce bine că aceia ce îndeplinesc astfel funcțiunea exterioară de Brāhmani, fără a avea realmente calificările necesare pentru asta, nu sunt din acest motiv uzurpatori, cum fuseseră Kśatriyaşii revoltați ce au luat locul Brāhmanilor pentru a instala o tradiție deviată; nu este vorba aici, într-adevăr, decât de o situație datorată condițiilor nefavorabile ale unui anumit mediu, şi care asigură de altfel menținerea doctrinei în măsura compatibilă cu aceste condiții. S-ar putea aplica întotdeauna aici, chiar în ipoteza cea mai neplăcută, acest cuvânt din Evanghelie: „Cărturarii şi fariseii stau pe scaunul lui Moise; deci toate câte vă spun ei, păziți-le şi faceți-le, dar după faptele lor să nu faceți!" (*Matei*, XXIII, 2-3).

dentale, ceea ce, de altfel, n-ar fi nicidecum rolul nostru.

În exemplele pe care le vom examina în continuare, nu vom face aşadar distincția între cele unde întâlnim o autoritate spirituală pură şi cele unde întâlnim o autoritate spirituală relativă; o vom considera drept autoritate spirituală, în toate cazurile, pe cea care îndeplineşte socialmente această funcțiune; şi de altfel similitudinile izbitoare pe care le prezintă toate aceste cazuri, oricât de îndepărtate ar putea fi unele de altele în istorie, vor justifica suficient această asimilare. Problema acestei distincții nu ar fi trebuit pusă deloc dacă s-ar fi păstrat o posesiune efectivă a intelectualității pure; în fapt, despre aşa ceva nu mai poate fi vorba; la fel, pentru ceea ce ține de o autoritate legată exclusiv de o anumită formă tradițională, nu ne revine nouă rolul de a delimita în mod exact frontierele sale, dacă se poate spune aşa, decât în cazurile în care ea ar pretinde să le depăşească, şi aceste cazuri nu sunt dintre acelea pe care le avem de examinat acum.

Asupra acestui ultim punct, vom aminti ceea ce am spus mai sus: superiorul conține „eminamente" inferiorul; cel care este competent în anumite limite, ce definesc propriul său domeniu, e competent de asemenea, *a fortiori*, pentru tot ce se află dincoace de aceleaşi limite, pe când, dimpotrivă, el nu mai este competent pentru ce se află dincolo de ele.

Dacă această regulă foarte simplă, cel puțin pentru cine are o noțiune justă despre ierarhie, ar fi respectată şi aplicată cum se cuvine, nicio confuzie între domenii şi nicio eroare de „jurisdicție", ca să spunem aşa, nu s-ar produce niciodată. Fără îndoială, unii nu vor vedea, în distincţiile şi rezervele pe care le-am formulat, decât precauţii de o utilitate destul de contestabilă, iar alţii vor fi tentaţi să nu le atribuie decât cel mult o valoare pur teoretică; dar credem că mai sunt şi alţii care vor înțelege că, în realitate, ele sunt cu totul altceva, şi pe aceştia din urmă îi vom invita să reflecteze la ele cu o atenţie deosebită.

CAPITOLUL V

DEPENDENŢA REGALITĂŢII FAŢĂ DE SACERDOŢIU

Să revenim acum la raporturile între Brāhmani şi Kśatriyaşi în organizarea socială a Indiei: Kśatriyaşilor le aparţine în mod normal întreaga putere exterioară, deoarece domeniul acţiunii, ce îi priveşte direct, este lumea exterioară şi sensibilă. Însă această putere nu este nimic fără un principiu interior, pur spiritual, pe care-l întruchipează autoritatea Brāhmanilor, şi în care ea îşi află singura garanţie reală. Se vede aici că raportul între cele două puteri ar mai putea fi reprezentat prin cel existent între „interior" şi „exterior", raport care, într-adevăr, îl simbolizează mai mult pe cel între cunoaştere şi acţiune, ori, dacă se doreşte, între „mişcător" şi „mişcat", pentru a relua ideea pe care am expus-o mai sus, referindu-ne de altfel la teoria aristotelică ca şi la doctrina hindusă[1].

[1] S-ar putea de asemenea aplica aici, aşa cum am făcut-o atunci, imaginea centrului şi a circumferinţei „roţii lucrurilor".

Din această armonie între „interior" şi „exterior", armonie care de altfel nu trebuie concepută ca un fel de „paralelism", căci ar însemna să se ignore diferenţele esenţiale între aceste domenii, din această armonie, spunem noi, rezultă viaţa normală a ceea ce se poate numi entitatea socială, fără a vrea să sugerăm prin folosirea unei asemenea expresii o asimilare oarecare a colectivităţii cu o fiinţă vie, mai ales că, în zilele noastre, unii au abuzat în mod ciudat de această expresie, luând din greşeală drept o identitate veritabilă ceea ce nu este decât analogie şi corespondenţă[2].

În schimbul garanţiei pe care o dă puterii lor autoritatea spirituală, Kśatriyaşii trebuie, cu ajutorul forţei de care dispun, să asigure Brāhmanilor

---

[2] Fiinţa vie are în ea însăşi principiul său de unitate, superior multiplicităţii elementelor ce intră în alcătuirea sa; nici urmă de asta în colectivitate, care nu este propriu-zis decât suma indivizilor ce o compun; prin urmare, un cuvânt ca „organizare", aplicat într-un caz şi în celălalt, nu poate fi luat la rigoare în acelaşi sens. Se poate spune totuşi că prezenţa unei autorităţi spirituale introduce în societate un principiu superior indivizilor, deoarece această autoritate, prin natura şi originea sa, este şi ea „supra-individuală"; însă acest lucru presupune că societatea nu este considerată doar sub aspectul său temporal, şi această consideraţie (singura ce poate face din ea ceva mai mult decât o simplă colectivitate în sensul pe care l-am arătat) este tocmai dintre cele ce scapă cel mai complet sociologilor contemporani care pretind să identifice societatea cu o fiinţă vie.

mijlocul de a îndeplini în pace, la adăpost de tulburare şi agitație, propria lor funcțiune de cunoaştere şi învățătură; e ceea ce simbolismul hindus reprezintă sub figura lui Skanda, Domnul războiului, ce protejează meditația lui Ganeśa, Domnul cunoaşterii[3]. E cazul să notăm că acelaşi lucru era învățat, chiar în mod exterior, în Evul Mediu occidental; într-adevăr, Sfântul Toma D'Aquino declară în mod expres că toate funcțiunile umane sunt subordonate contemplației ca unui scop superior, „astfel încât, considerate cum trebuie, toate se arată a fi în serviciul celor ce contemplă adevărul", şi că întreaga cârmuire a vieții civile are în fond drept adevărată rațiune de a fi asigurarea păcii necesare acestei contemplații.

Se vede cât de departe este aceasta de punctul de vedere modern şi că predominanța tendinței spre acțiune, incontestabil existentă la popoarele occidentale, nu antrenează în mod necesar deprecierea contemplației, aşadar a cunoaşterii, cel puțin atâta vreme cât aceste popoare posedă o civilizație cu un caracter tradițional, indiferent de forma pe care o îmbracă în ea tradiția, şi care aici era o formă

[3] Ganeśa şi Skanda sunt de altfel reprezentați ca frați, fiind fiii lui Śiva; acesta este încă un mijloc de a exprima că cele două puteri spirituală şi temporală provin dintr-un principiu unic.

religioasă, de unde nuanţa teologică legată întotdeauna, în concepţia Sfântului Toma, de contemplaţie, pe când, în Orient, aceasta este considerată în ordinul metafizicii pure.

Pe de altă parte, în doctrina hindusă şi în organizarea socială care este aplicaţia ei, deci la un popor la care aptitudinile contemplative, înţelese de această dată într-un sens de pură intelectualitate, sunt evident preponderente şi chiar dezvoltate în general într-un grad ce nu se regăseşte nicăieri altundeva, locul acordat Kśatriyaşilor, şi în consecinţă acţiunii, deşi subordonat precum trebuie să fie în mod normal, e totuşi foarte departe de a fi neglijabil, de vreme ce cuprinde tot ceea ce se poate numi putere aparentă. De altfel, cum am semnalat deja cu o altă ocazie[4], cei care, sub influenţa actualelor interpretări eronate din Occident, s-ar îndoi de această importanţă foarte reală, deşi relativă, acordată acţiunii atât de către doctrina hindusă, cât şi de toate celelalte doctrine tradiţionale, ar fi suficient, pentru a se convinge de ea, să se raporteze la *Bhagavad-Gītā*[1], care, nu trebuie să uităm dacă vrem să-i înţelegem corect sensul, este una din acele cărţi special destinate folosinţei Kśatriyaşilor şi la care

[4] *Criza lumii moderne*, p. 47 (ediţia a 2-a).

[1] *Bhagavad-Gītā*, trad. de Sergiu Al-George, Ed. Herald, Bucureşti, 2007 – *n.t.*

făceam aluzie mai sus[5]. Brāhmanii nu au de exercitat decât o autoritate invizibilă într-un fel, care, ca atare, poate fi ignorată de vulg, dar care nu este mai puțin principiul imediat al oricărei puteri vizibile; această autoritate este precum pivotul în jurul căruia se învârt toate lucrurile contingente, axa fixă în jurul căreia lumea își realizează revoluția sa, polul sau centrul imuabil ce dirijează și reglează mișcarea cosmică fără a participa la ea[6].

Dependența puterii temporale față de autoritatea spirituală își are semnul său vizibil în ungerea regilor: aceștia nu sunt realmente „legitimi" decât atunci când au primit de la sacerdoțiu învestitura

---

[5] *Bhagavad-Gītā* nu este la drept vorbind decât un episod din *Mahābhārata*, una din cele două *Itihāsa*, cealaltă fiind *Rāmāyana*. Acest caracter al *Bhagavad-Gītā*-ei explică utilizarea simbolismului războinic din cuprinsul ei, comparabil, în anumite privințe, celui al „războiului sfânt" la musulmani; există de altfel un mod „interior" de a citi această carte ce îi dă sensul profund, ea luând în acest caz numele de *Atmā-Gītā*.

[6] Axa și polul sunt înainte de toate simboluri ale principiului unic al celor două puteri, cum am explicat în studiul nostru despre *Regelui lumii*; însă aceste simboluri pot fi aplicate de asemenea autorității spirituale raportată la puterea temporală, precum facem aici, pentru că această autoritate, datorită atributului său esențial de cunoaștere, participă efectiv la imutabilitatea principiului suprem, pe care îl exprimă în mod fundamental aceste simboluri, și de asemenea pentru că, așa cum am spus mai sus, ea reprezintă în mod direct acest principiu în raport cu lumea exterioară.

şi consacrarea, ele implicând transmiterea unei „influențe spirituale" necesară exercitării regulare a funcțiunilor lor[7]. Această influență se manifesta uneori în afară prin efecte vădit sensibile, şi vom cita ca exemplu puterea de vindecare a regilor Franței, care era într-adevăr legată în mod direct de ungere; ea nu era transmisă regelui de către predecesorul său, ci o primea doar prin faptul ungerii.

Acest lucru arată clar că această influență nu aparține propriu-zis regelui, ci că îi este conferită printr-un fel de delegare din partea autorității spirituale, delegare în care, cum am indicat deja mai sus, constă propriu-zis „dreptul divin"; regele nu este deci decât depozitarul ei, şi el o poate pierde, prin urmare, în anumite cazuri; de aceea, în „creştinătatea" Evului Mediu, Papa putea să dezlege indivizii de jurământul de fidelitate față de suveranul lor[8]. De altfel, în tradiția catolică, Sfântul Petru este reprezentat ținând în mâini nu doar che-

---

[7] Traducem prin „influență spirituală" cuvântul ebraic şi arab *barakah*; ritul „punerii mâinilor" este unul din modurile cele mai obişnuite de transmitere a *barakah*, de asemenea de producere a anumitor efecte, de vindecare în special, prin intermediul acestuia.

[8] Tradiția musulmană învață de asemenea că *barakah* se poate pierde; pe de altă parte, în tradiția extrem-orientală în egală măsură, „împuternicirea Cerului" este revocabilă atunci când suveranul nu-şi îndeplineşte în mod regulat funcțiunile, în armonie cu ordinea cosmică însăşi.

ia de aur a puterii sacerdotale, ci şi cheia de argint a puterii regale; aceste două chei erau, la vechii romani, unul dintre atributele lui Ianus, ele fiind în acest caz cheile „marilor mistere" şi „micilor mistere", care, cum am explicat, corespund respectiv şi „inițierii sacerdotale" şi „inițierii regale"[9]. Trebuie remarcat, în această privință, că Ianus reprezintă sursa comună a celor două puteri, pe când Sfântul Petru este propriu-zis întruchiparea puterii sacerdotale, căreia îi sunt astfel transferate cele două chei, deoarece prin intermediul ei este transmisă puterea regală, în timp ce ea însăşi este primită direct de la sursă[10].

---

[9] Acestea mai sunt, conform unui alt simbolism, cheile porților „Paradisului ceresc" şi „Paradisului terestru", cum se va vedea din textul lui Dante pe care-l vom cita mai încolo; însă n-ar fi poate oportun, pentru moment cel puțin, să dăm anumite precizări oarecum „tehnice" despre „puterea cheilor", nici să implicăm diverse alte lucruri ce se raportează la ea mai mult sau mai puțin direct. Dacă facem aici această aluzie la ea, e doar pentru ca aceia care ar avea o oarecare cunoaştere a acestor lucruri să vadă bine că e vorba aici, din partea noastră, de o rezervă cu totul voluntară, pe care nu o datorăm de altfel niciunui angajament față de nimeni şi nimic.

[10] Există totuşi, în ceea ce priveşte transmiterea puterii regale, unele cazuri excepționale în care, din rațiuni speciale, ea este conferită direct de către reprezentanții puterii supreme, sursă a celor două puteri: astfel, regii Saul şi David au fost consacrați, nu de Marele Preot, ci de profetul Samuel. Acest lucru va putea fi apropiat de ceea ce am spus altundeva (*Regele lumii*, cap. IV) despre triplul caracter al lui Hristos

Ceea ce am spus defineşte raporturile normale între autoritatea spirituală şi puterea temporală; şi, dacă aceste raporturi ar fi fost peste tot şi întotdeauna respectate, nu s-ar fi produs niciodată vreun conflict între ele, fiecare ocupând astfel locul ce trebuia să-i revină în virtutea ierarhiei funcţiunilor şi a fiinţelor, ierarhie care, insistăm din nou asupra acestui fapt, este strict conformă cu natura însăşi a lucrurilor. Din nefericire, în fapt, e departe de a fi întotdeauna aşa, aceste relaţii normale fiind deseori nerecunoscute şi chiar inversate. În această privinţă, e important de notat înainte de toate că este deja o gravă eroare de a considera spiritualul şi temporalul doar ca doi termeni corelativi sau complementari, fără a ţine seama că acesta din urmă îşi are principiul în primul. Eroarea în chestiune poate fi comisă cu atât mai uşor cu cât, aşa cum am indicat deja, această considerare a complementarismului îşi are raţiunea sa de a fi dintr-un anumit punct de vedere, cel puţin în starea de diviziune a celor două puteri, în care una nu-şi are în cealaltă principiul suprem şi ultim, ci doar principiul său imediat şi încă relativ.

---

ca Profet, Preot şi Rege, în raport cu funcţiunile respective ale celor trei Regi-Magi, corespunzând la rândul lor diviziunii celor „trei lumi" pe care le-am amintit într-o notă precedentă: funcţiunea „profetică", deoarece implică inspiraţia directă, corespunde propriu-zis „lumii cereşti".

Aşa cum am remarcat altundeva în privința cunoaşterii şi acțiunii[11], acest complementarism nu este greşit, ci doar insuficient, deoarece el nu corespunde decât unui punct de vedere încă exterior, cum este de altfel însăşi diviziunea celor două puteri, necesitată de o stare a lumii în care puterea unică şi supremă nu mai este accesibilă umanității obişnuite. S-ar putea chiar spune că, atunci când se diferențiază, cele două puteri se prezintă mai întâi obligatoriu în raportul lor normal de subordonare, conceperea lor drept corelative neputând apărea decât într-o fază ulterioară a mersului descendent al ciclului istoric. La această nouă fază se raportează în mod mai special anumite expresii simbolice care evidențiază mai ales aspectul complementarismului, deşi o interpretare corectă poate identifica aici încă o indicație a raportului de subordonare. Aşa este în special apologul bine cunoscut, dar puțin înțeles în Occident, al orbului şi paraliticului, care reprezintă într-adevăr, într-una din principalele sale semnificații, raporturile între viața activă şi viața contemplativă: acțiunea abandonată ei înseşi este oarbă, iar imutabilitatea esențială a cunoaşterii se traduce în afară printr-o imobilitate comparabilă cu a paraliticului.

Punctul de vedere al complementarismului este figurat prin întrajutorarea a doi oameni, fiecare

---

[11] *Criza lumii moderne*, p. 44 (ediția a 2-a).

suplinind prin facultăţile sale ceea ce îi lipseşte celuilalt, şi, dacă originea acestui apolog, sau cel puţin considerarea aparte a aplicaţiei ce i se face astfel[12], trebuie raportată la confucianism, e uşor de înţeles că el trebuie într-adevăr să se limiteze la acest punct de vedere, datorită faptului că rămâne exclusiv în ordinul uman şi social. Va trebui chiar să remarcăm în această privinţă că, în China, distincţia între daoism, doctrină pur metafizică, şi confucianism, doctrină socială (amândouă provenite din aceeaşi tradiţie integrală ce reprezintă principiul lor comun), corespunde în mod foarte exact distincţiei între spiritual şi temporal[13]. Şi trebuie

---

[12] Există o altă aplicaţie a aceluiaşi apolog, care nu mai este socială, ci cosmologică, întâlnită în doctrinele Indiei şi aparţinând în particular *Sānkhya*-ei: aici, paraliticul este *Puruşa*, ca imuabil sau „non-acţionant", iar orbul este *Prakriti*, a cărei potenţialitate nediferenţiată se identifică cu tenebrele haosului; acestea sunt efectiv două principii complementare, ca poli ai manifestării universale, ele provenind de altfel dintr-un principiu superior unic, care este Fiinţa pură, adică *Iśvara*, a cărui considerare depăşeşte punctul de vedere special al *Sānkhya*-ei. Pentru a pune în legătură această interpretare cu cea pe care am indicat-o, trebuie remarcat că se poate stabili o corespondenţă analogică a contemplaţiei sau a cunoaşterii cu *Puruşa* şi a acţiunii cu *Prakriti*; însă nu putem fireşte să intrăm aici în explicarea acestor două principii, trebuind să ne mulţumim să facem trimitere la ceea ce am expus pe acest subiect în *Omul şi devenirea sa după Vedānta*.

[13] Această împărţire a tradiţiei extrem-orientale în două ramuri distincte s-a realizat în secolul VI înaintea erei creşti-

adăugat că importanța „non-acțiunii" din punctul de vedere al daoismului justifică în mod cu totul special, pentru cine o consideră din exterior[14], simbolismul folosit în apologul în chestiune. Totuşi, trebuie să fim atenți că, în asocierea celor doi oameni, paraliticul este cel ce joacă rolul director, chiar poziția sa, urcat pe umerii orbului, simbolizând superioritatea contemplației asupra acțiunii, superioritate pe care Confucius însuşi era foarte departe de a o contesta în principiu, precum o dovedeşte relatarea întrevederii sale cu Lao Zi, aşa cum ne-a fost păstrată de istoricul Sima Qian. Şi el recunoştea că nu era nicidecum „născut pentru cunoaştere", aşadar că nu a atins cunoaşterea prin excelență, care este cea a ordinului metafizic pur, şi care, cum am spus-o mai sus, aparține exclusiv, prin chiar natura sa, deținătorilor veritabilei autorități spirituale[14].

---

ne, epocă al cărei caracter special am avut ocazia să-l semnalăm în altă parte (*Criza lumii moderne*, pp. 18-21), şi pe care, de altfel, îl vom regăsi în continuare.

[14] Spunem din exterior deoarece, din punct de vedere interior, „non-acțiunea" este în realitate activitatea supremă în întreaga sa plenitudine; dar, tocmai datorită caracterului său total şi absolut, această activitate nu se arată în afară ca şi activitățile particulare, determinate şi relative.

[14] Se vede de aici că nu există nicio opoziție de principiu între daoism şi confucianism, ce nu sunt şi nu pot fi două şcoli rivale, deoarece fiecare are domeniul ei propriu şi net distinct.

Prin urmare, dacă este o gravă eroare să se considere spiritualul şi temporalul ca fiind în mod simplu corelativi, mai este o alta, încă şi mai gravă, care constă în pretenţia de a subordona spiritualul temporalului, adică în definitiv cunoaşterea, acţiunii. Această eroare, ce răstoarnă complet raporturile normale, corespunde tendinţei care este, într-un mod general, cea a Occidentului modern, ea nepu-tându-se produce, evident, decât într-o perioadă de decadenţă intelectuală foarte avansată.

De altfel, în zilele noastre unii merg şi mai departe în acest sens, până la negarea valorii proprii cunoaşterii ca atare, şi de aici, printr-o consecinţă logică, cele două lucruri fiind strict solidare, până la negarea pur şi simplu a oricărei autorităţi spirituale. Acest ultim grad al degenerescenţei, ce implică dominaţia castelor inferioare, este unul dintre semnele caracteristice fazei finale din *Kali-Yuga*. Dacă vom examina în particular religia, căci aceasta este forma specială pe care o ia spiritualul în lumea occidentală, răsturnarea raporturilor poate fi exprimată în modul următor: în loc ca ordinea socială în întregime să fie văzută ca derivând din religie, ca fiind legată de ea într-un fel şi având-şi în ea principiul, aşa cum era în „creştinătatea" Evului Mediu şi la fel în Islam, ce îi seamănă foarte mult în această privinţă, astăzi religia nu mai este văzută decât cel mult ca unul din elementele ordi-

nului social, un element printre celelalte şi cu acelaşi titlu ca şi ele. Aceasta este aservirea spiritualului de către temporal, sau chiar absorbția lui în acesta, urmând completa negare a spiritualului ca inevitabil rezultat al ei.

Într-adevăr, a considera lucrurile în acest mod înseamnă obligatoriu a „umaniza" religia, vrem să spunem a o trata ca un fapt pur uman, de ordin social sau „sociologic" pentru unii, ori psihologic pentru alții; şi în acest caz, la drept vorbind, ea nu mai este religie, căci aceasta comportă în mod esențial un element „supra-uman", în lipsa căruia nu mai suntem în domeniul spiritual, în realitate temporalul şi umanul fiind identici în fond, conform celor explicate înainte. Prin urmare, avem aici o veritabilă negare implicită a religiei şi spiritualului, oricare ar fi aparențele, aşa încât negarea explicită şi fățişă va consta mai puțin în instaurarea unei noi stări de lucruri, cât în recunoaşterea unui fapt împlinit. Astfel, răsturnarea raporturilor pregăteşte în mod direct suprimarea termenului superior, implicând-o deja în mod virtual, la fel cum revolta Kśatriyaşilor împotriva autorității Brāhmanilor, cum am văzut, pregăteşte şi cheamă, ca să spunem aşa, venirea la putere a castelor inferioare; şi cei ce au urmărit expunerea noastră până aici vor înțelege fără greutate că există în această apropiere ceva mai mult decât o simplă comparație.

CAPITOLUL VI

REVOLTA KŚATRIYAŞILOR

La aproape toate popoarele, în diferite epoci, şi tot mai frecvent pe măsură ce se apropie de timpul nostru, deţinătorii puterii temporale au încercat, cum am spus, să devină independenţi de orice autoritate superioară, pretinzând că nu-şi datorează puterea decât lor înşile, şi să separe complet spiritualul de temporal, dacă nu chiar să-l supună acestuia. În această „insubordonare", în sensul etimologic al cuvântului, există grade diferite, cele mai accentuate fiind şi cele mai recente, cum am arătat în capitolul precedent. Lucrurile nu au mers niciodată atât de departe în acest sens ca în epoca modernă, şi mai ales, concepţiile ce le corespund sub diverse raporturi nu par să fi fost niciodată incorporate, înainte, mentalităţii generale cum s-a întâmplat în ultimele secole.

Am putea să reluăm în mod special, în această privinţă, ceea ce am spus deja în altă parte despre

lumea modernă[1]: funcţiunea autorităţii spirituale este singura care se raportează la un domeniu supra-individual. Din moment ce această autoritate nu este recunoscută, e logic ca individualismul să apară imediat, cel puţin ca tendinţă, dacă nu ca afirmare bine definită[2], deoarece toate celelalte funcţiuni sociale, începând cu funcţiunea „guvernamentală", care este cea a puterii temporale, sunt de ordin pur uman, individualismul fiind tocmai reducerea întregii civilizaţii doar la elemente umane. La fel stau lucrurile cu „naturalismul", cum am arătat mai sus: numai autoritatea spirituală, fiind legată de cunoaşterea metafizică şi transcendentă, are un caracter cu adevărat „supranatural"; tot restul este de ordin natural sau „fizic", aşa cum am remarcat în privinţa genului de cunoştinţe care este în principal, într-o civilizaţie tradiţională, apanajul Kśatriyaşilor.

De altfel, individualismul şi naturalismul sunt destul de strâns legate, nefiind în fond decât două aspecte pe care le ia unul şi acelaşi lucru, după cum e considerat în raport cu omul sau în raport cu lumea. Şi s-ar putea constata, într-un mod foarte general, că apariţia doctrinelor „naturaliste" sau

---

[1] *Criza lumii moderne*, cap. V.

[2] Această afirmare, orice formă ar lua, nu este de altfel în realitate decât o negaţie mai mult sau mai puţin disimulată, a oricărui principiu superior individualităţii.

antimetafizice se produce atunci când elementul ce reprezintă puterea temporală câştigă, într-o civilizaţie, preponderenţă asupra celui ce reprezintă autoritatea spirituală[3].

E ceea ce s-a întâmplat chiar în India, atunci când Kśatriyaşii, nemaimulţumindu-se cu rangul secund în ierarhia funcţiunilor sociale, deşi acest rang secund presupunea exercitarea întregii puteri exterioare şi vizibile, s-au revoltat împotriva autorităţii Brāhmanilor şi au vrut să se elibereze de orice dependenţă faţă de aceştia. Aici istoria aduce o confirmare limpede a ceea ce am spus mai sus, anume că puterea temporală se ruinează singură nerecunoscându-şi subordonarea faţă de autoritatea spirituală, deoarece, ca tot ce aparţine lumii schimbării, ea nu-şi poate fi sieşi suficientă, schim-

[3] Un alt fapt curios, pe care nu-l putem semnala decât în trecere, este rolul important pe care îl joacă cel mai adesea un element feminin, sau reprezentat simbolic ca atare, în doctrinele Kśatriyaşilor, fie că e vorba de altfel de doctrine constituite în mod regular pentru folosinţa membrilor acestei caste, fie de concepţii heterodoxe pe care ei înşişi le-au făcut să predomine. E de remarcat chiar, în această privinţă, că existenţa unui sacerdoţiu feminin, la anumite popoare, apare în legătură cu dominaţia castei războinice. Acest fapt se explică, pe de o parte, prin preponderenţa elementului „rajasic" şi afectiv la Kśatriyaşi, şi mai ales, pe de altă parte, prin corespondenţa femininului, în ordinul cosmic, cu *Prakriti* sau „Natura primordială", principiu al „devenirii" şi al schimbării temporale.

barea fiind inconceptibilă şi contradictorie fără un principiu imuabil.

Orice concepţie care neagă imuabilul, situând fiinţa în întregime în „devenire", conţine în ea însăşi un element de contradicţie. O asemenea concepţie este eminamente antimetafizică, pentru că domeniul metafizic este tocmai cel al imuabilului, a ceea ce este dincolo de natură sau de „devenire"; şi ea ar putea fi numită de asemenea „temporală", pentru a indica prin asta că punctul său de vedere este exclusiv cel al succesiunii. Trebuie de altfel remarcat că însăşi folosirea cuvântului „temporal", când se aplică puterii astfel desemnate, are ca raţiune de a fi semnificaţia că această putere nu se întinde dincolo de ceea ce este angajat în succesiune, de ceea ce este supus schimbării.

Teoriile moderne „evoluţioniste", sub diversele lor forme, nu sunt singurele exemple ale acestei erori, care constă în situarea oricărei realităţi în „devenire", deşi ele i-au adăugat o nuanţă specială prin introducerea ideii recente de „progres". Teorii de acest gen au existat din antichitate, în special la greci, de asemenea în anumite forme de budism[4], forme care, de altfel, trebuie privite ca degenerate

[4] De aceea budiştii acestor şcoli au primit epitetul de *sarva-vaināśika*, adică „cei ce susţin disoluţia tuturor lucrurilor"; această disoluţie este, în definitiv, un echivalent al „curgerii universale" învăţată de anumiţi „filozofi fizicieni" din Grecia.

sau deviate, deşi în Occident s-a încetăţenit obiceiul de a fi considerate ca reprezentând „budismul originar". În realitate, cu cât se studiază mai îndeaproape ceea ce se poate şti despre acesta, cu atât apare mai diferit de ideea pe care şi-o fac în general despre el orientaliştii; în special, pare bine stabilit că budismul nu presupunea nicidecum negarea lui *Atmā* sau a „Sinelui", adică principiul permanent şi imuabil al fiinţei, acesta fiind, în mod special, cel pe care-l avem în vedere aici. Nu ne revine nouă să decidem dacă această negare a fost introdusă ulterior în anumite şcoli ale budismului indian de către Kśatriyaşii revoltaţi sau sub inspiraţia lor, ori dacă au vrut doar să o folosească în scopuri proprii, căci aceasta are puţină importanţă în fond, consecinţele fiind aceleaşi în toate cazurile[5].

S-a putut vedea într-adevăr, din ceea ce am expus, legătura directă ce există între negarea oricărui principiu imuabil şi negarea autorităţii spirituale, între reducerea oricărei realităţi la „devenire" şi afirmarea supremaţiei Kśatriyaşilor; şi

---

[5] Nu se poate invoca, împotriva celor spuse aici despre budismul originar şi o deviaţie ulterioară, faptul că Śākya-Muni însuşi aparţinea prin naştere castei Kśatriyaşilor, deoarece acest fapt se poate explica în mod foarte legitim prin condiţiile speciale ale unei anumite epoci, condiţii ce rezultă din legile ciclice. Se poate de altfel remarca, în această privinţă, că Hristos descindea de asemenea, nu din tribul sacerdotal al lui Levi, ci din tribul regal al lui Iuda.

trebuie adăugat că, supunând întreaga ființă schimbării, ea e redusă prin chiar acest fapt la individ, căci ceea ce permite depăşirea individualității, ceea ce este transcendent în raport cu aceasta, nu poate fi decât principiul imuabil al ființei. Se vede deci foarte clar aici acea solidaritate între naturalism şi individualism pe care am semnalat-o adineauri[6].

Însă revolta şi-a depăşit scopul, Kśatriyaşii nefiind în stare să oprească (tocmai când ar fi putut să tragă vreun avantaj din ea) mişcarea pe care au declanşat-o astfel; în realitate, castele inferioare lor au profitat de ea, fapt uşor de înțeles, pentru că, odată lucrurile angajate pe o asemenea pantă, este imposibil să nu o coboare până la capăt. Negarea lui *Atmā* n-a fost singura introdusă în budismul deviat, ci şi cea a distincției castelor, bază a oricărei ordini sociale tradiționale; şi această negare, îndreptată înainte de toate împotriva Brāhmanilor, nu putea să nu se întoarcă împotriva Kśatriyaşilor înşişi[7]. Într-adevăr, din moment ce ierarhia este

[6] S-ar mai putea nota că teoriile „devenirii" tind destul de natural spre un anumit „fenomenalism", deşi, de altfel, „fenomenalismul", în sensul cel mai strict, nu este la drept vorbind decât ceva cu totul modern.

[7] Nu se poate spune că Buddha ar fi negat distincția castelor, ci doar că n-a ținut seama de ea, căci ceea ce avea el realmente în vedere era constituirea unui ordin monastic, în interiorul căruia această distincție să nu se aplice; doar când

negată în chiar principiul său, nu se vede cum ar putea o castă oarecare să-şi menţină supremaţia asupra celorlalte, nici în numele a ce ar pretinde s-o impună. Oricare dintre caste, în aceste condiţii, poate crede că are tot atâtea drepturi la putere ca oricare alta, doar să dispună material de forţa necesară pentru a pune mâna pe putere şi a o exercita în fapt. Şi, dacă această putere nu e decât o chestiune de forţă materială, nu e evident că ea trebuie să se găsească în cel mai mare grad în elementele cele mai numeroase şi, prin funcţiunile lor, cele mai îndepărtate de orice preocupare ce atinge, chiar în mod indirect, spiritualitatea?

Prin negarea castelor, aşadar, s-a deschis uşa tuturor uzurpărilor; de aceea oamenii ultimei caste, Śūdraşii, au putut să se folosească ei înşişi de ea. În fapt, unii dintre ei au pus uneori stăpânire pe regalitate şi, printr-un fel de „şoc invers" care era în logica evenimentelor, i-au deposedat pe Kśatriyaşi de puterea ce le aparţinuse înainte în mod legitim, dar căreia, ca să spunem aşa, i-au distrus ei înşişi legitimitatea[8].

---

s-a pretins ca această absenţă a distincţiei să se extindă la societatea exterioară, ea s-a transformat într-o veritabilă negaţie.

[8] O guvernare în care oamenii castei inferioare îşi atribuie titlul şi funcţiunile regalităţii este ceea ce vechii greci numeau „tiranie"; sensul primar al acestui cuvânt este, precum se vede, destul de îndepărtat de cel dat de moderni, care îl folosesc mai degrabă ca un sinonim pentru „despotism".

CAPITOLUL VII

UZURPĂRILE REGALITĂŢII ŞI CONSECINŢELE LOR

Se spune uneori că istoria se repetă, ceea ce este fals, căci nu pot exista în univers două ființe sau două evenimente care să fie riguros asemănătoare sub toate aspectele; dacă ar exista, ele n-ar mai fi două, ci, fiind cu totul la fel, s-ar confunda pur şi simplu, astfel încât n-ar fi decât o singură şi aceeaşi ființă sau un singur şi acelaşi eveniment[1]. Repetiția posibilităţilor identice implică de altfel o supoziție contradictorie, cea a unei limitări a posibilității universale şi totale, şi, cum am explicat altundeva cu toate dezvoltările necesare[2], acest lucru permite respingerea unor teorii precum cele ale „reîncarnă-rii" şi „veşnicei reîntoarceri".

[1] E ceea ce Leibniz numea „principiul indiscernabilelor"; cum am avut deja ocazia să arătăm, Leibniz, contrar altor filozofi moderni, poseda câteva date tradiţionale, fragmentare de altfel şi insuficiente pentru a-i permite să se elibereze de anumite limitări.

[2] *L'Erreur spirite*, partea a 2-a, cap. VI.

Însă o altă opinie nu mai puțin falsă este cea care, la extrema opusă acesteia, constă în a pretinde că faptele istorice sunt cu totul neasemănătoare, că nu au nimic comun între ele. Adevărul este că există întotdeauna şi diferențe sub anumite raporturi şi asemănări sub alte raporturi, şi că, aşa cum există genuri de ființe în natură, există deopotrivă, în acest domeniu la fel ca în toate celelalte, genuri de fapte; altfel spus, există fapte care sunt, în diverse circumstanțe, manifestări sau expresii ale unei aceleaşi legi. De aceea se întâlnesc uneori situații comparabile, şi care, dacă li se neglijează diferențele pentru a nu reține decât punctele de similitudine, pot să dea iluzia unei repetiții. În realitate, nu există niciodată identitate între diferite perioade ale istoriei, ci corespondență şi analogie, aici ca şi între ciclurile cosmice sau între stările multiple ale unei ființe; şi, cum diferite ființe pot să treacă prin faze comparabile, sub rezerva modalităților proprii naturii fiecăreia dintre ele, la fel se întâmplă cu popoarele şi civilizațiile.

Astfel, cum am semnalat mai sus, în pofida unor diferențe foarte mari, există o incontestabilă analogie, poate niciodată remarcată îndeajuns, între organizarea socială a Indiei şi cea a Evului Mediu occidental. Între castele primeia şi clasele celuilalt nu există decât o corespondență, nu şi o identitate, însă această corespondență nu este mai puțin im-

portantă, pentru că ea poate servi la a arăta, cu o claritate deosebită, că toate instituțiile ce prezintă un caracter cu adevărat tradițional se sprijină pe aceleași fundamente firești și că nu diferă în definitiv decât printr-o adaptare necesară la circumstanțe diverse de timp și de loc.

Trebuie remarcat bine, de altfel, că nu vrem să sugerăm prin asta ideea unui împrumut pe care Europa, în acea epocă, l-ar fi făcut în mod direct din India, ceea ce ar fi destul de puțin plauzibil; spunem doar că există aici două aplicații ale unui același principiu, în fond, acesta fiind singurul lucru important, cel puțin din punctul de vedere în care ne situăm acum. Lăsăm așadar deoparte chestiunea unei origini comune, care, în orice caz, n-ar putea fi desigur găsită decât întorcându-ne foarte departe în trecut; această chestiune s-ar lega de cea a filiației diferitelor forme tradiționale începând de la marea tradiție primordială, și avem aici, se va recunoaște fără greutate, ceva extrem de complex. Semnalăm totuși această posibilitate, deoarece nu credem că, în fapt, similitudini atât de precise se pot explica într-un mod cu totul satisfăcător în afara unei transmisii regulare și efective, de asemenea pentru că întâlnim în Evul Mediu multe alte indicii concordante ce arată destul de clar că exista încă în Occident o legătură conștientă, cel puțin pentru câțiva, cu adevăratul „centru al lumii”, sursă unică

a tuturor tradiţiilor ortodoxe, pe când, dimpotrivă, nu vedem nimic de acest fel în epoca modernă.

La fel, găsim în Europa, încă din Evul Mediu, corespondenta revoltei Kśatriyaşilor; o găsim chiar în mod mai particular în Franţa, unde, începând de la Filip cel Frumos, care trebuie considerat drept unul din principalii autori ai deviaţiei caracteristice epocii moderne, regalitatea a lucrat aproape constant pentru a-şi câştiga independenţa faţă de autoritatea spirituală, păstrându-şi totuşi, printr-un neobişnuit ilogism, marca exterioară a dependenţei sale originare, de vreme ce, cum am explicat, ungerea regilor asta însemna. „Legiştii" lui Filip cel Frumos sunt deja, mult înainte de „umaniştii" Renaşterii, adevăraţii precursori ai „laicismului" actual; şi în această epocă, adică la începutul secolului XIV, trebuie situată în realitate ruptura lumii occidentale de propria sa tradiţie.

Din motive ce ne-ar lua prea mult să le expunem aici, şi pe care le-am indicat de altfel în alte studii[3], credem că punctul de plecare al acestei rupturi a fost marcat foarte clar prin distrugerea Ordinului Templului. Vom aminti doar că acesta constituia o legătură între Orient şi Occident, şi că, în Occident chiar, el era un fel de linie de unire între spiritual şi temporal, chiar dacă acest dublu caracter nu trebuie interpretat ca semnul unei rela-

[3] Vezi mai ales *Ezoterismul lui Dante*.

ții mai directe cu sursa comună a celor două puteri[4]. Se va obiecta poate că această distrugere, dacă a fost dorită de regele Franței, a fost cel puțin realizată în acord cu Papalitatea; adevărul este că ea a fost impusă Papalității, ceea ce e cu totul altceva; și astfel, răsturnând raporturile normale, puterea temporală a început de atunci să se folosească de autoritatea spirituală pentru scopurile sale de dominație politică.

Se va mai spune fără îndoială că, lăsându-se astfel subjugată, această autoritatea spirituală dovedea că nu mai era deja ceea ce trebuia să fie, și că reprezentanții săi nu mai aveau conștiința deplină a caracterului său transcendent. Acest lucru e adevărat, explicând și justificând de altfel, chiar în acea epocă, invectivele violente uneori ale lui Dante la adresa lor; dar nu e mai puțin adevărat că, în ciuda a orice, alături de puterea temporală se afla autoritatea spirituală, de ultima depinzând legitimitatea celei dintâi. Reprezentanții puterii temporale nu sunt, ca atare, calificați pentru a recunoaște dacă autoritatea spirituală corespunză-

[4] Vezi pe acest subiect studiul nostru despre *Sfântul Bernard*; am semnalat aici că cele două caractere de călugăr și cavaler se găseau reunite în Sfântul Bernard, autorul regulamentului Ordinului Templului, ordin calificat de el drept *militia Dei*, prin aceasta explicându-se rolul, pe care l-a jucat în mod constant, de conciliator și arbitru între puterea religioasă și puterea politică.

toare formei tradiționale căreia le aparțin posedă sau nu plenitudinea realității sale efective; ei sunt chiar incapabili prin definiție de aceasta, deoarece competența lor este limitată la un domeniu inferior; oricum ar fi această autoritate, dacă nu-şi recunosc subordonarea față de ea, ei îşi compromit chiar prin asta legitimitatea.

Distincția dintre ceea ce poate fi autoritatea spirituală în ea însăşi, într-un moment sau altul al existenței sale, şi raporturile dintre ea şi puterea temporală trebuie făcută, deci, cu multă atenție; a doua chestiune este independentă de prima, aceasta neinteresându-i decât pe cei ce exercită funcțiuni de ordin sacerdotal sau care ar fi în mod normal calificați pentru a le exercita. Şi, chiar dacă această autoritate, prin greşeala reprezentanților săi, a pierdut cu totul „spiritul" doctrinei sale, păstrarea depozitului „literei" şi a formelor exterioare în care este conținută într-un fel această doctrină ar fi putut să-i asigure încă puterea necesară şi suficientă pentru a-şi exercita în mod valabil supremația asupra temporalului[5], căci această supremație este

[5] Acest caz e comparabil cu cel al unui om care ar primi ca moştenire o ladă închisă ce conține o comoară, şi care, neputând s-o deschidă, n-ar cunoaşte adevărata natură a acesteia; acest om n-ar fi mai puțin autenticul posesor al comorii; pierderea cheii nu l-ar deposeda de proprietatea lui, iar dacă anumite prerogative exterioare ar fi legate de această proprietate, el şi-ar păstra întotdeauna dreptul de a le exerci-

legată de însăşi esenţa autorităţii spirituale şi îi aparţine atât timp cât ea subzistă în mod regular, oricât de diminuată poate fi în ea însăşi, cea mai mică fărâmă de spiritualitate fiind incomparabil superioară faţă de tot ceea ce provine din ordinul temporal.

Rezultă de aici că, în timp ce autoritatea spirituală poate şi trebuie întotdeauna să controleze puterea temporală, ea însăşi nu poate fi controlată de nimic, cel puţin în mod exterior[6]; oricât de şocantă poate părea o asemenea afirmaţie în ochii majorităţii contemporanilor noştri, nu ezităm să declarăm că ea nu este decât expresia unui adevăr incontestabil[7].

---

ta; însă, pe de altă parte, este evident că, în ceea ce-l priveşte personal, el n-ar putea, în aceste condiţii, să se bucure deplin de comoara sa.

[6] Această rezervă priveşte principiul suprem al spiritualului şi temporalului, care este dincolo de toate formele particulare, şi ai cărui reprezentanţi direcţi au evident dreptul să controleze ambele domenii; însă acţiunea acestui principiu suprem, în starea actuală a lumii, nu se exercită în mod vizibil, astfel încât se poate spune că orice autoritate spirituală apare în afară ca supremă, chiar dacă ea este doar ceea ce am numit mai sus o autoritate spirituală relativă, şi chiar dacă, în acest caz, a pierdut cheia formei tradiţionale căreia trebuie să-i asigure conservarea.

[7] La fel stau lucrurile cu „infailibilitatea pontificală", a cărei proclamare a stârnit atâtea proteste datorate doar neînţelegerii moderne, neînţelegere care, de altfel, făcea afirmarea sa explicită şi solemnă cu atât mai indispensabilă: un reprezen-

Dar să revenim la Filip cel Frumos, care ne oferă un exemplu tipic pentru ceea ce ne-am propus să explicăm aici: e de remarcat că Dante consideră că mobilul acţiunilor acestuia este „cupiditatea"[8], care nu este un viciu al lui Kśatriya, ci al lui Vaiśya;

---

tant autentic al unei doctrine tradiţionale este în mod necesar infailibil atunci când vorbeşte în numele acestei doctrine; şi trebuie să se-nţeleagă bine că această infailibilitate nu este astfel legată de individualitate, ci de funcţiune. Astfel, în Islam, orice *mufti* este infailibil în calitate de interpret autorizat al *shariyah*, adică al legislaţiei bazate esenţialmente pe religie, deşi competenţa sa nu se întinde la un ordin mai interior; orientalii ar putea deci să se mire, nu de faptul că Papa este infailibil în domeniul său, ceea ce nu constituie nicio problemă pentru ei, ci mai degrabă de faptul că este singurul astfel în întreg Occidentul.

[8] Prin aceasta se explică nu doar distrugerea Ordinului Templului, ci şi, mai vizibil încă, alterarea monedelor, şi aceste două fapte sunt poate legate mai strâns decât s-ar putea presupune la prima vedere; în orice caz, dacă contemporanii lui Filip cel Frumos au considerat o crimă această alterare, trebuie să se concluzioneze de aici că, schimbând din proprie iniţiativă titlul monedei, el depăşea drepturile recunoscute puterii regale. Trebuie reţinută această indicaţie, deoarece chestiunea monedei avea, în antichitate şi în Evul Mediu, aspecte cu totul necunoscute de către moderni, care se limitează la simplul punct de vedere „economic". Astfel, este de remarcat că, la celţi, simbolurile ce figurează pe monede nu pot fi explicate decât dacă sunt raportate la cunoştinţele doctrinare ce le erau proprii druizilor, ceea ce implică o intervenţie directă a acestora în acest domeniu; şi acest control al autorităţii spirituale s-a perpetuat până spre sfârşitul Evului Mediu.

s-ar putea spune că Kśatriyaşii, revoltându-se, se degradează într-un fel şi îşi pierd caracterul propriu luându-l pe cel al unei caste inferioare. S-ar putea chiar adăuga că această degradare trebuie să conducă inevitabil la pierderea legitimității: dacă Kśatriyaşii sunt, prin greşeala lor, căzuți din dreptul lor normal al exercitării puterii temporale, e pentru că nu sunt adevărați Kśatriya, vrem să spunem că natura lor nu-i mai face apți să exercite ceea ce era propria lor funcţiune. Dacă regele nu se mai mulțumeşte să fie primul dintre Kśatriyaşi, adică şeful nobilimii, şi să joace rolul „regulator" ce-i aparține cu acest titlu, el îşi pierde rațiunea sa esențială de a fi şi, în acelaşi timp, se pune în opoziție cu această nobilime căreia nu-i este decât emanația şi expresia deplină.

Astfel, pentru a „centraliza" şi a absorbi în ea puterile ce aparțineau în mod colectiv întregii nobilimi, vedem regalitatea intrând în luptă cu aceasta şi lucrând cu îndârjire la distrugerea feudalității, din care totuşi s-a născut; ea nu putea de altfel s-o facă decât sprijinindu-se pe a treia clasă, care corespundea Vaiśyaşilor; şi de aceea, începând tocmai de la Filip cel Frumos, îi vedem pe regii Franței înconjurându-se aproape constant de burghezi, în special cei care, precum Ludovic al XI-lea şi Ludovic al XIV-lea, au împins cel mai departe „centralizarea",

de care a profitat apoi burghezia când a pus mâna pe putere prin Revoluție.

De altfel, „centralizarea" temporală este, în general, semnul unei opoziții față de autoritatea spirituală, căreia guvernanții se străduiesc astfel să-i neutralizeze influența pentru a o înlocui cu a lor. De aceea, forma feudală, cea în care Kśatriyaşii pot să-şi exercite pe de-a-ntregul funcțiunile lor normale, este în acelaşi timp cea care pare să se potrivească cel mai bine organizării regulare a civilizațiilor tradiționale, cum era cea a Evului Mediu. Epoca modernă, care este cea a rupturii cu tradiția, ar putea fi caracterizată, sub raport politic, prin înlocuirea sistemului feudal cu sistemul național; şi în secolul XIV încep să se constituie „naționalitățile", prin acel efort de „centralizare" despre care am vorbit. Se spune pe bună dreptate că formarea „națiunii franceze", în particular, a fost opera regilor; însă aceştia, chiar prin acest fapt, îşi pregăteau fără s-o ştie propria lor ruină[9]. Iar dacă Franța a fost prima țară din Europa în care regalitatea a fost abolită, e pentru că de aici a pornit „naționalizarea". Aproape că nu mai e nevoie să amintim cât de cumplit de „naționalistă" şi „centralistă" a fost Revoluția, şi ce utilizare propriu-zis revoluționară i

[9] Luptei regalității împotriva nobilimii feudale i se poate aplica în mod riguros acest cuvânt al Evangheliei: „Orice casă dezbinată în ea însăşi se va prăbuşi".

s-a dat, pe parcursul întregului secol XIX, așa-zisului „principiu al naționalităților"[10]. Există așadar o destul de ciudată contradicție între „naționalismul" pe care-l afișează astăzi unii adversari declarați ai Revoluției și opera sa. Însă, acum, cel mai interesant punct pentru noi este acesta: formarea „naționalităților" este în mod esențial unul dintre episoadele luptei temporalului împotriva spiritualului; și, dacă vrem să pătrundem în fondul lucrurilor, se poate spune că tocmai din acest motiv ea a fost fatală regalității, care, chiar atunci când părea să-și fi realizat toate ambițiile, nu făcea decât să alerge spre propria-i pieire[11].

Există un fel de unificare politică, deci cu totul exterioară, ce implică nerecunoașterea, dacă nu negarea principiilor spirituale care singure pot da unitatea veritabilă și profundă a unei civilizații, „naționalitățile" fiind un exemplu în acest sens. În Evul Mediu exista, pentru întreg Occidentul, o unitate reală, întemeiată pe baze de ordin propriu-zis

---

[10] E cazul să remarcăm că acest „principiu al naționalităților" a fost folosit mai ales împotriva Papalității și a Austriei, care reprezenta ultima rămășiță a moștenirii Sfântului Imperiu.

[11] Acolo unde regalitatea a putut să se mențină devenind „constituțională", ea nu mai este decât umbra ei înseși și nu are decât o existență nominală și „reprezentativă", așa cum o exprimă formula cunoscută potrivit căreia „regele domnește, dar nu guvernează"; aceasta nu este într-adevăr decât caricatura vechii regalități.

tradițional, anume cea a „creştinătății". Atunci când s-au format aceste unități secundare, de ordin pur politic, adică temporal şi nu spiritual, care sunt națiunile, acea mare unitate a Occidentului a fost iremediabil distrusă, iar existența efectivă a „creştinătății" a luat sfârşit. Națiunile, care nu sunt decât fragmentele dispersate ale vechii „creştinătăți", falsele unități substituite unității veritabile prin voința de dominare a puterii temporale, nu puteau trăi, chiar datorită structurii lor, decât opunându-se unele altora, luptând fără încetare între ele pe toate terenurile[12]. Spiritul este unitate, materia este multiplicitate şi diviziune, şi cu cât se îndepărtează de spiritualitate, cu atât antagonismele se accentuează şi se amplifică. Nimeni nu va putea contesta că luptele feudale, strict localizate, şi de altfel supuse unei reglementări restrictive provenind de la autoritatea spirituală, nu erau nimic în comparație cu războaiele naționale, care au dus, cu Revoluția şi Imperiul, la „națiunile înarmate"[13], şi pe care le

---

[12] De aceea, ideea unei „societăți a națiunilor" nu poate fi decât o utopie fără importanță reală; formei naționale îi repugnă esențialmente recunoaşterea unei unități oarecare superioară celei proprii; de altfel, în concepțiile de astăzi despre aceasta, nu e vorba evident decât de o unitate de ordin exclusiv temporal, deci cu atât mai ineficace, şi care n-ar putea niciodată să fie decât o parodie a veritabilei unități.

[13] Aşa cum am remarcat în altă parte (*Criza lumii moderne*, pp. 104-105), obligând toți oamenii să ia parte la războaiele moderne, se ignoră cu totul distincția esențială a funcțiunilor

vedem luând în zilele noastre dezvoltări foarte puţin liniştitoare pentru viitor.

Pe de altă parte, constituirea „naţionalităţilor" a făcut posibile adevărate tentative de aservire a spiritualului faţă de temporal, implicând o răsturnare completă a raporturilor ierarhice între cele două puteri. Această aservire îşi găseşte expresia cea mai definită în ideea de Biserică „naţională", adică subordonată Statului şi închisă în limitele acestuia; şi chiar expresia „religie de Stat", sub aparenţa sa intenţionat echivocă, nu semnifică nimic altceva în fond: conducerea temporală se foloseşte de religie ca de un mijloc pentru a-şi asigura dominarea; aceasta este religia redusă la un simplu factor de ordin social[14].

Această idee de Biserică „naţională" a apărut mai întâi în ţările protestante, ori, mai bine zis, protestantismul a fost poate creat pentru a o realiza, căci se pare că Luther n-a fost, politic cel puţin, decât un instrument al ambiţiilor unor prinţi germani, şi este foarte probabil că, fără asta, chiar dacă

---

sociale; aceasta este, de altfel, o consecință logică a „egalitarismului".

[14] Această concepție se poate de altminteri realiza sub alte forme decât cea a unei Biserici „naționale" propriu-zise; avem un exemplu dintre cele mai frapante într-un regim precum cel al „Concordatului" napoleonean, care i-a transformat pe preoți în funcționari de Stat, ceea ce este o adevărată monstruozitate.

revolta sa împotriva Romei s-ar fi produs, consecinţele ar fi fost la fel de neglijabile ca ale multor alte dizidenţe individuale ce nu fuseseră decât incidente fără perspectivă.

Reforma este simptomul cel mai vizibil al rupturii unităţii spirituale a „creştinătăţii", dar nu ea a început, după expresia lui Joseph de Maistre, să „sfâşie veşmântul fără cusătură"; această ruptură era deja un fapt împlinit de multă vreme, deoarece, aşa cum am spus, debutul său e, în realitate, mai vechi cu două secole. Şi s-ar putea face o remarcă asemănătoare cu privire la Renaştere, care, printr-o coincidenţă deloc întâmplătoare, se producea aproape în acelaşi timp cu Reforma, şi doar atunci când cunoştinţele tradiţionale ale Evului Mediu erau aproape cu totul pierdute. Prin urmare, în această privinţă, protestantismul a fost mai degrabă un rezultat decât un punct de plecare; dar, fiind în realitate opera prinţilor şi a suveranilor, care l-au folosit înainte de toate în scopuri politice, tendinţele sale individualiste nu puteau întârzia să se întoarcă împotriva acestora, căci ele pregăteau în mod direct calea concepţiilor democratice şi egalitare caracteristice epocii actuale[15].

---

[15] E cazul să notăm că protestantismul desfiinţează clerul şi, deşi pretinde că menţine autoritatea Bibliei, o ruinează în fapt prin „liberul examen".

Pentru a reveni la aservirea religiei de către Stat, sub forma pe care am indicat-o, ar fi o greşeală să se creadă că nu s-ar găsi exemple în acest sens în afara protestantismului[16]: dacă schisma anglicană a lui Henric al VIII-lea este reuşita cea mai completă în constituirea unei Biserici „naționale", galicanismul însuşi, aşa cum a putut să-l conceapă Ludovic al XIV-lea, nu era altceva în fond. Dacă această tentativă ar fi reuşit, legătura cu Roma ar mai fi subzistat fără îndoială în teorie, însă, practic, efectele i-ar fi fost complet anulate prin interpunerea puterii politice, şi situația n-ar fi fost prea diferită în Franța de ceea ce ar fi putut să fie în Anglia dacă tendințele fracțiunii „ritualiste" a Bisericii anglicane ar fi ajuns să prevaleze definitiv[17].

Protestantismul, sub diferitele sale forme, a împins lucrurile la extrem; însă nu doar în țările în care el s-a instalat regalitatea şi-a distrus propriul

[16] Nu vom examina aici cazul Rusiei, care este puțin mai special şi ar necesita distincții ce ar complica în mod destul de inutil expunerea noastră; nu e mai puțin adevărat că, şi aici, se găseşte „religia de Stat" în sensul pe care l-am definit; dar ordinele monahale au putut cel puțin scăpa într-o oarecare măsură de subordonarea spiritualului față de temporal, pe când, în țările protestante, suprimarea lor a făcut această subordonare cât se poate de completă.

[17] Se va remarca de altfel că există o strânsă similitudine între denumirile de „anglicanism" şi „galicism", care, mai mult, corespunde realității.

ei „drept divin”, adică unicul fundament real al legitimităţii şi în acelaşi timp unica garanţie a stabilităţii sale. După cele expuse, regalitatea franceză, fără a ajunge la o ruptură atât de manifestă cu autoritatea spirituală, avea să acţioneze, prin alte mijloace, mai ocolite, exact în acelaşi mod, şi chiar se pare că a fost prima care s-a angajat pe această cale; aceia dintre partizanii săi ce i-au făcut din asta un titlu de glorie nu păreau să ţină seama de consecinţele pe care această atitudine le-a antrenat şi nu putea să nu le antreneze. Adevărul este că regalitatea a deschis astfel, în mod inconştient, calea Revoluţiei, şi că aceasta din urmă, distrugând-o, n-a făcut decât să ducă mai departe dezordinea în care ea însăşi a început să se angajeze.

În fapt, peste tot în lumea occidentală, burghezia a ajuns să pună mâna pe puterea la care regalitatea a făcut-o mai întâi participantă în mod necuvenit. Puţin importă de altfel faptul că ea a abolit atunci regalitatea ca în Franţa, ori că a lăsat-o să supravieţuiască nominal ca în Anglia sau în altă parte; rezultatul este acelaşi în toate cazurile, acesta fiind triumful „economicului”, supremaţia sa proclamată în mod deschis.

Dar, pe măsură ce se cufundă în materialitate, instabilitatea creşte, schimbările se produc din ce în ce mai rapid; de aceea, domnia burgheziei nu va putea avea decât o durată destul de scurtă, în

comparație cu cea a regimului pe care l-a succedat. Şi, cum uzurparea cheamă uzurparea, după Vaiśyaşi, acum aspiră la dominare, la rândul lor, Śūdraşii: aceasta este, în mod foarte exact, semnificația bolşevismului. Nu vrem să formulăm, în această privință, nicio previziune, însă n-ar fi desigur foarte greu să anticipăm, din ceea ce precede, anumite consecințe pentru viitor: dacă elementele sociale net inferioare acced la putere într-un mod sau în altul, domnia lor va fi cu siguranță cea mai scurtă dintre toate, şi va marca ultima fază a unui anumit ciclu istoric, deoarece nu este posibil să se coboare mai jos; chiar dacă un asemenea eveniment nu are o importanță mai generală, e de presupus că el va fi, pentru Occident cel puțin, sfârşitul perioadei moderne.

Un istoric care s-ar sprijini pe datele indicate de noi ar putea fără îndoială să dezvolte aproape indefinit aceste considerații, căutând fapte mai particulare din care să reiasă, într-un mod foarte precis, ceea ce am vrut să arătăm în principal aici[18]: acea responsabilitate puțin cunoscută a puterii

---

[18] Ar putea fi interesant, de exemplu, să se studieze în special din acest punct de vedere rolul lui Richelieu, care s-a înverşunat să distrugă ultimele vestigii ale feudalităţii, şi care, deşi îi combătea pe protestanţi în interior, s-a aliat cu ei în exterior împotriva a ceea ce mai putea supravieţui din Sfântul Imperiu, adică împotriva supravieţuitorilor vechii „creştinătăţi”.

regale legată de începutul întregii dezordini moderne, acea primă deviaţie, în raporturile dintre spiritual şi temporal, care trebuia inevitabil să le antreneze pe toate celelalte. În ce ne priveşte, rolul acesta nu ne poate reveni; aici, noi am vrut doar să dăm unele exemple destinate să lămurească o expunere sintetică; trebuie aşadar să rămânem la marile linii ale istoriei, şi să ne limităm la indicaţiile esenţiale ce se degajă din însăşi desfăşurarea evenimentelor.

CAPITOLUL VIII

PARADIS TERESTRU ŞI PARADIS CERESC

Structura politică a „creştinătăţii" medievale era, am spus, în mod esenţial feudală; ea îşi avea încoronarea într-o funcţiune, cu adevărat supremă în ordinul temporal, care era cea a Împăratului, acesta trebuind să fie în raport cu regii ceea ce regii, la rândul lor, erau în raport cu proprii vasali. Trebuie spus, de altfel, că această concepţie a Sfântului Imperiu a rămas întrucâtva teoretică şi n-a fost niciodată deplin realizată, fără îndoială din vina Împăraţilor înşişi, care, furaţi de marea putere ce le-a fost conferită, au fost primii ce au contestat subordonarea lor faţă de autoritatea spirituală, căreia îi datorau totuşi puterea la fel ca şi ceilalţi suverani, şi chiar în mod mai direct[1]. Aceasta a fost ceea ce s-a

[1] Sfântul Imperiu începe cu Carol cel Mare şi se ştie că Papa i-a conferit acestuia demnitatea imperială; succesorii săi nu puteau fi legitimaţi în alt mod decât a fost legitimat el însuşi.

convenit să se numească cearta între sacerdoţiu şi Imperiu, ale cărei diverse vicisitudini sunt destul de cunoscute pentru a le mai aminti aici, chiar sumar, cu atât mai mult cu cât detaliile acestor fapte au puţină importanţă pentru ceea ce ne propunem. Mai interesant este să se-nţeleagă ce trebuia să fie cu adevărat Împăratul, de asemenea ce a putut să dea naştere erorii care l-a făcut să-şi considere supremaţia relativă drept o supremaţie absolută.

Distincţia între Papalitate şi Imperiu provenea într-un fel dintr-o diviziune a puterilor care, în vechea Romă, ajunseseră să fie reunite într-o singură persoană, deoarece, atunci, *Imperator*-ul era în acelaşi timp *Pontifex Maximus*[2]. Nu vom încerca de altfel să explicăm, în acest caz special, reunirea spiritualului şi temporalului, ceea ce ar însemna să ne angajăm în consideraţii destul de complexe[3]. Ori-

---

[2] Este remarcabil că Papa a păstrat întotdeauna acest titlu de *Pontifex Maximus*, a cărui origine este evident străină creştinismului şi de altfel mult anterioară; acest fapt e dintre acelea ce trebuie să dea de gândit, celor capabili să reflecteze, că aşa-zisul „păgânism" avea în realitate un caracter foarte diferit de cel ce s-a convenit să i se atribuie.

[3] Împăratul roman apare într-un fel ca un Kśatriya ce exercită, în afara funcţiunii proprii, funcţiunea unui Brāhman. Se pare deci că există aici o anomalie şi ar trebui văzut dacă tradiţia romană nu are un caracter particular ce permite considerarea acestui fapt altfel decât ca o simplă uzurpare. Pe de altă parte, e puţin probabil ca majoritatea Împăraţilor să fi fost cu adevărat „calificaţi" din punct de vedere spiritual; însă trebuie uneori să se facă distincţia între reprezentantul

cum, Papa şi Împăratul erau astfel, nu chiar „cele două jumătăți ale lui Dumnezeu”, cum scria Victor Hugo, ci mai precis cele două jumătăţi ale acelui Hristos-Ianus pe care anumite figurări ni-l arată ținând într-o mână o cheie şi în cealaltă un sceptru, emblemele corespunzătoare celor două puteri, sacerdotală şi regală, unite în el ca în principiul lor comun[4].

Această asimilare simbolică a lui Hristos cu Ianus, ca principiu suprem al celor două puteri, este semnul foarte clar al unei anumite continuități tradiționale, foarte adesea ignorată sau negată, între vechea Romă şi Roma creştină. Şi nu trebuie uitat că, în Evul Mediu, Imperiul era „roman” ca şi papalitatea. Însă aceeaşi figurare ne oferă de asemenea cauza erorii pe care am semnalat-o, care i-a fost fatală Imperiului: această eroare constă în definitiv în a considera drept echivalente cele două jumătăți ale lui Ianus, care sunt într-adevăr aşa în aparență, dar care, atunci când reprezintă spiritua-

---

„oficial” al autorității şi deținătorii săi efectivi, şi e suficient ca aceştia să-l inspire pe primul, chiar dacă nu este unul dintre ei, pentru ca lucrurile să fie ceea ce trebuie.

[4] Vezi articolul lui L. Charbonneau-Lassay intitulat *Un ancien emblème du mois de janvier*, publicat în revista *Regnabit* (martie 1925).– Cheia şi sceptrul echivalează aici ansamblului cel mai obişnuit al celor două chei de aur şi de argint; aceste două simboluri sunt de altfel raportate în mod direct la Hristos prin această formulă liturgică: *„O Clavis David, et Sceptrum domus Israel...”* (*Bréviaire romain*, office du 20 décembre).

lul şi temporalul, nu pot să fie echivalente în realitate. Altfel spus, aceasta e din nou eroarea ce constă în a lua raportul dintre cele două puteri drept un raport de coordonare, pe când el este un raport de subordonare, pentru că, în măsura în care ele sunt separate, în timp ce una provine direct din principiul suprem, cealaltă nu provine din el decât în mod indirect. Am explicat deja suficient aceste lucruri înainte pentru a nu mai fi nevoie să insistăm mai mult asupra lor.

Dante, la sfârşitul tratatului său *De Monarchia*, defineşte foarte clar atribuţiile corespunzătoare Papei şi Împăratului; iată acest pasaj important:

> Inefabila Providenţă a lui Dumnezeu i-a propus omului două scopuri: beatitudinea acestei vieţi, care constă în exercitarea virtuţii proprii şi este reprezentată prin Paradisul terestru; şi beatitudinea vieţii eterne, constând în bucuria vederii lui Dumnezeu, la care virtutea umană nu se poate înălţa dacă nu este ajutată de lumina divină, beatitudine reprezentată prin Paradisul ceresc. La aceste două beatitudini, ca scopuri diferite, trebuie să se ajungă prin mijloace diferite; căci la prima ajungem prin învăţăturile filozofice, cu condiţia să le urmăm acţionând conform virtuţilor morale şi intelectuale; la a doua, prin învăţăturile spirituale, care depăşesc raţiunea umană, cu condiţia să le urmăm acţionând conform virtuţilor teologale, Credinţa, Nădejdea şi Dragostea.

> Aceste scopuri şi aceste mijloace, chiar dacă ne sunt cunoscute, unele prin raţiunea umană exprimată de filozofi, celelalte prin Spiritul Sfânt ce ne-a revelat adevărul supranatural, spre folosul nostru, prin profeţii şi scriitorii sacri, prin Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, coetern cu Spiritul, şi prin discipolii Săi, aceste scopuri şi aceste mijloace ar fi făcute inutile de cupiditatea umană dacă oamenii, asemănători unor cai ce rătăcesc în sălbăticia lor, nu s-ar înfrâna pe calea lor. De aceea omul are nevoie de o dublă direcţie după dublul său scop, adică a Suveranului Pontif, care, conform Revelaţiei, conduce neamul omenesc la viaţa eternă, şi a Împăratului, care, conform învăţăturilor filozofice, îl conduce la fericirea temporală.
>
> Şi cum nimeni n-ar putea ajunge la această destinaţie (sau n-ar putea decât foarte puţini cu preţul unor mari dificultăţi), dacă neamul omenesc nu putea rămâne liber în pace, după ce s-au liniştit valurile cupidităţii insinuante, spre acest scop trebuie să tindă în special cel ce domneşte pe pământ, prinţul roman: ca în această mică locuinţă a muritorilor să se trăiască liber în pace"[5].

Acest text necesită câteva explicaţii pentru a fi perfect înţeles, căci nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi în ce-l priveşte: sub un limbaj strict teologic în aparenţă, el conţine adevăruri de un ordin mult mai profund, ceea ce este de altfel în conformitate cu

---

[5] *De Monarchia*, III, 16.

obiceiurile autorului său şi ale organizaţiilor iniţiatice cu care era în legătură[6]. Pe de altă parte, e destul de ciudat, s-o remarcăm în treacăt, că omul care a scris aceste rânduri a putut fi prezentat uneori drept un duşman al Papalităţii; el a denunţat fără îndoială, cum am spus mai sus, insuficienţele şi imperfecţiunile pe care le-a putut constata în starea Papalităţii din epoca sa, şi în particular, ca una dintre consecinţele lor, recurgerea foarte frecventă la mijloace propriu-zis temporale, deci puţin potrivite acţiunii unei autorităţi spirituale; însă el a ştiut să nu reproşeze instituţiei însăşi defectele oamenilor ce o reprezentau în mod vremelnic, ceea ce nu ştie încă să facă individualismul modern[7].

---

[6] Vezi mai ales, pe acest subiect, studiul nostru *Ezoterismul lui Dante*, de asemenea lucrarea lui Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei „Fedeli d'Amore"*; autorul a murit din păcate fără a fi reuşit să-şi ducă cercetările până la capăt, şi chiar în momentul în care ele păreau să fi ajuns la considerarea lucrurile într-un spirit mai apropiat de ezoterismul tradiţional.

[7] Atunci când se vorbeşte despre catolicism, ar trebui să se aibă întotdeauna cea mai mare grijă de a se face deosebirea între ceea ce priveşte catolicismul însuşi ca doctrină şi ceea ce se raportează doar la starea actuală a organizării Bisericii catolice; orice s-ar gândi asupra acestei din urmă chestiuni, cealaltă n-ar putea fi afectată în niciun fel. Cele spuse aici despre catolicism, căci acest exemplu se prezintă imediat în legătură cu Dante, ar putea de altfel să-şi găsească multe alte aplicaţii; însă foarte puţini sunt astăzi cei care ştiu, când trebuie, să se elibereze de contingenţele istorice, aşa încât, pentru a lua acelaşi exemplu, unii apărători ai catolicismului, la

Ţinându-se seama de ceea ce am explicat deja, se va observa fără dificultate că distincţia făcută de Dante între cele două scopuri ale omului corespunde foarte exact celei dintre „micile mistere" şi „marile mistere", de asemenea, în consecinţă, celei dintre „iniţierea regală" şi „iniţierea sacerdotală". Împăratul prezidează „micile mistere", care privesc „Paradisul terestru", adică realizarea perfecţiunii stării umane[8]; Suveranul Pontif prezidează „marile mistere", adică realizarea stărilor supraumane, punându-le astfel în legătură cu starea umană prin funcţiunea „pontificală", înţeleasă în sensul său strict etimologic[9]. Omul, ca om, nu poate evident atinge prin el însuşi decât primul din aceste două scopuri, care poate fi numit „natural", pe când al doilea este propriu-zis „supra-natural", deoarece rezidă dincolo de lumea manifestată.

---

fel ca şi adversarii săi, cred că pot să reducă totul la o simplă chestiune de „istoricitate", ceea ce este una din formele modernei „superstiţii a faptului".

[8] Această realizare este, într-adevăr, restaurarea „stării primordiale" despre care e vorba în toate tradiţiile, aşa cum am avut deja ocazia s-o arătăm în diferite rânduri.

[9] În simbolismul crucii, prima din aceste două realizări este reprezentată prin desfăşurarea indefinită a liniei orizontale, iar a doua prin cea a liniei verticale; acestea sunt, conform limbajului esoterismului islamic, cele două sensuri al „amplorii" şi respectiv al „exaltării", a căror deplină dezvoltare se realizează în „Omul Universal", care este Hristosul mistic, „al doilea Adam" al Sfântului Pavel.

Această distincție este deci cea între ordinul „fizic" şi ordinul „metafizic". Aici apare cu maximă claritate concordanța tuturor tradițiilor, fie ele din Orient sau din Occident: definind aşa cum am făcut-o atribuțiunile corespunzătoare Kśatriyaşilor şi Brāhmanilor, eram îndreptățiți să nu vedem în asta doar ceva aplicabil unei anumite forme de civilizație, aceea a Indiei, de vreme ce le regăsim, definite într-un mod riguros identic, în ceea ce a fost, înaintea deviației moderne, civilizația tradițională a lumii occidentale.

Dante atribuia drept funcțiuni ale Împăratului şi Papei să conducă umanitatea respectiv spre „Paradisul terestru" şi „Paradisul ceresc"; prima din aceste două funcțiuni se realizează „conform filozofiei", iar a doua „conform Revelației"; însă aceşti termeni trebuiesc explicați cu atenție. Se înțelege de la sine, într-adevăr, că „filozofia" nu putea fi considerată aici în sensul său obişnuit şi „profan", deoarece, dacă era aşa, ea ar fi evident incapabilă să joace rolul ce îi este atribuit; pentru a înțelege despre ce e vorba realmente, trebuie să i se restituie cuvântului „filozofie" semnificația sa originară, cea care o avea pentru pitagoricieni, primii care au folosit-o. Cum am arătat în altă parte[10], acest cuvânt, semnificând etimologic „iubirea de înțelepciune", desemnează înainte de toate o dispoziție prealabilă,

[10] *Criza lumii moderne*, pp. 21-22 (ediția a 2-a).

necesară pentru a ajunge la înțelepciune, el putând desemna de asemenea, printr-o extensie cu totul firească, acea căutare născută chiar din această dispoziție, care trebuie să conducă la adevărata cunoaştere. Acesta nu este deci decât un stadiu preliminar şi pregătitor, o orientare spre înțelepciune, aşa cum „Paradisul terestru" este o etapă pe calea ce duce la „Paradisul ceresc".

„Filozofia" astfel înțeleasă este ceea ce s-ar putea numi, dacă se doreşte, „înțelepciunea umană", căci ea cuprinde ansamblul tuturor cunoştințelor ce pot fi atinse prin facultățile individului uman, facultăți pe care Dante le sintetizează în rațiune, deoarece ea defineşte propriu-zis omul ca atare. Însă această „înțelepciune umană", tocmai pentru că este doar umană, nu este adevărata înțelepciune, care se identifică cu cunoaşterea metafizică. Ultima este în mod esențial supra-rațională, aşadar şi supraumană; şi, la fel cum, pornind din „Paradisul terestru", calea „Paradisului ceresc" părăseşte pământul pentru *„salire alle stelle"*, adică pentru a se ridica la stările superioare, figurate de sferele planetare şi stelare în limbajul astrologiei, şi de ierarhiile angelice în cel al teologiei, la fel, pentru cunoaşterea a tot ceea ce depăşeşte starea umană, facultățile individuale devin neputincioase, fiind necesare alte mijloace. Aici intervine „Revelația", care este o comunicare directă a stărilor superioare

şi care, cum am indicat adineauri, e stabilită efectiv prin „pontificat".

Posibilitatea acestei „Revelaţii" se întemeiază pe existenţa unor facultăţi transcendente în raport cu individul: oricare ar fi numele ce li se dă, fie că se vorbeşte de exemplu despre „intuiţie intelectuală", fie de „inspiraţie", e întotdeauna acelaşi lucru în fond. Primul din aceşti doi termeni va putea trimite cu gândul într-un sens la stările „angelice", care sunt într-adevăr identice stărilor supra-individuale ale fiinţei, iar al doilea va evoca în special acea acţiune a Spiritului Sfânt la care Dante se referă în mod expres[11]. Se va putea spune de asemenea că ceea ce este „inspiraţia" în mod interior, pentru cel ce o primeşte direct, devine „Revelaţie" în mod exterior, pentru colectivitatea umană căreia îi este transmisă prin intermediul său, în măsura în care o asemenea transmitere este posibilă, adică în măsura în care este exprimabilă.

Fireşte, nu facem aici decât să rezumăm foarte sumar, şi într-un mod puţin cam simplificat chiar din acest motiv, un ansamblu de consideraţii destul de complexe, a căror dezvoltare, aici, ne-ar îndepărta mult de subiectul nostru; ceea ce am spus este în orice caz suficient pentru scopul pe care ni l-am propus acum.

---

[11] *Purgatorio*, XXXIII, 145; vezi *Ezoterismul lui Dante*, p. 60.

În această accepţiune, „Revelaţia" şi „filozofia" corespund celor două părţi care, în doctrina hindusă, sunt desemnate prin numele de *Śruti* şi *Smriti*[12]. Mai mult, trebuie să se remarce faptul că, şi aici, vorbim de corespondenţă şi nu de identitate, diferenţa între formele tradiţionale implicând o diferenţă reală a punctelor de vedere din care sunt considerate lucrurile. *Śruti*, care cuprinde toate textele vedice, este fructul inspiraţiei directe, iar *Smriti* este ansamblul consecinţelor şi aplicaţiilor diverse, rezultate din primul prin reflecţie; raportul lor este, în anumite privinţe, cel existent între cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea discursivă; şi, într-adevăr, dintre aceste două moduri de cunoaştere, primul este supra-uman, pe când al doilea este în mod propriu uman. La fel cum domeniul „Revelaţiei" este atribuit Papalităţii şi cel al „filozofiei" Imperiului, *Śruti* îi priveşte în mod mai direct pe Brāhmani, a căror principală ocupaţie este studiul *Vedei*, iar *Smriti*, care cuprinde *Dharma-Śāstra* sau „Cartea Legii"[13], deci aplicaţia socială a

---

[12] Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. I.

[13] Sub acest raport, s-ar putea trage poate anumite consecinţe din faptul că, în tradiţia iudaică (sursă şi punct de plecare a tot ceea ce poartă numele de „religie" în sensul său cel mai precis, căci islamul este legat de ea la fel ca şi creştinismul), denumirea de *Thorah* sau „Lege" este aplicată întregului ansamblului al Cărţilor sacre: vedem aici mai ales o conexiune cu potrivirea specială a formei religioase pentru

doctrinei îi priveşte mai degrabă pe Kśatriyaşi, cărora le sunt în mod mai special destinate majoritatea cărţilor ce o exprimă.

Śruti este principiul din care derivă tot restul doctrinei, iar cunoaşterea sa, implicând-o pe cea a stărilor superioare, constituie „marile mistere"; cunoaşterea lui *Smriti*, adică a aplicaţiilor la „lumea omului", înţelegând prin aceasta starea umană integrală, considerată în toată extensiunea posibilităţilor sale, constituie „micile mistere"[14]. *Śruti* este lumina directă, care, precum inteligenţa pură (aceasta fiind aici deopotrivă pura spiritualitate), corespunde soarelui, iar *Smriti* este lumina reflectată, care (ca şi memoria căreia îi poartă numele şi care este facultatea „temporală" prin definiţie chiar) corespunde lunii[15]. De aceea cheia „marilor miste-

popoarele în care predomină natura Kśatriyaşilor, de asemenea cu importanţa particulară pe care o are în această formă punctul de vedere social, aceste două consideraţii având de altfel între ele legături destul de strânse.

[14] Trebuie înţeles bine că, în tot ceea ce spunem, e vorba întotdeauna de o cunoaştere ce nu este doar teoretică, ci efectivă, şi care, în consecinţă, presupune în mod esenţial realizarea corespunzătoare.

[15] În această privinţă, trebuie observat că „Paradisul ceresc" este esenţialmente *Brahma-Loka*, identificat cu „Soarele spiritual" (*Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XXI şi XXII), şi că, pe de altă parte, „Paradisul terestru" este descris ca atingând „sfera Lunii" (*Regele Lumii*, p. 55): vârful muntelui Purgatoriului, în simbolismul *Divinei Comedii*, este limita stă-

re" este de aur şi cea a „micilor mistere" de argint, căci aurul şi argintul sunt, în ordinul alchimic, echivalentul exact a ceea ce soarele şi luna sunt în ordinul astrologic.

Aceste două chei, care erau cele ale lui Ianus în vechea Romă, au fost unul dintre atributele Suveranului Pontif, căruia îi era atribuită în mod esențial funcțiunea de „hierofant" sau de „maestru al misterelor"; împreună cu titlul însuşi de *Pontifex Maximus*, ele au rămas printre principalele embleme ale Papalității, şi de altfel cuvintele evanghelice privitoare la „puterea cheilor" nu fac în definitiv, ca în multe alte puncte, decât să confirme deplin tradiția primordială.

Se poate acum înțelege, mai complet încă decât din explicațiile anterioare, de ce aceste două chei sunt în acelaşi timp cele ale puterii spirituale şi puterii temporale. Pentru a exprima raporturile dintre aceste două puteri, s-ar putea spune că Papa trebuie să păstreze pentru el cheia de aur a „Paradisului ceresc" şi să încredințeze Împăratului cheia de argint a „Paradisului terestru"; şi s-a văzut adineauri că, în simbolism, a doua cheie era uneori înlocuită prin sceptru, însemn mai special al regalității[16].

---

rii umane sau terestre, individuale, şi punctul de comunicare cu stările cereşti, supra-individuale.

[16] Sceptrul, ca şi cheia, are raporturi simbolice cu „axa lumii"; însă acesta este un punct pe care nu-l putem semnala decât în trecere, rezervând dezvoltarea lui pentru alte studii.

Există, în ceea ce precede, un punct asupra căruia trebuie să ne îndreptăm atenția, pentru a evita până şi aparența vreunei contradicții: am spus, pe de o parte, că cunoaşterea metafizică, care este adevărata înțelepciune, e principiul din care derivă orice altă cunoaştere cu titlul de aplicație la ordinele contingente, şi, pe de altă parte, că „filozofia", în sensul originar în care ea desemnează ansamblul acestor cunoaşteri contingente, trebuie să fie considerată ca o pregătire pentru înțelepciune; cum pot fi conciliate cele două lucruri? Am explicat deja altundeva această chestiune, în legătură cu dublul rol al „ştiințelor tradiționale"[17]: există aici două puncte de vedere, unul descendent şi altul ascendent, primul corespunzând unei desfăşurări a cunoaşterii pornind de la principii până la aplicații din ce în ce mai îndepărtate de acestea, iar al doilea unei dobândiri treptate a aceleiaşi cunoaşteri pornind de la inferior spre superior sau, dacă se doreşte, de la exterior la interior.

Acest din urmă punct de vedere corespunde deci căii conform căreia oamenii pot fi conduşi la cunoaştere, într-un mod treptat şi proporțional capacităților lor intelectuale; şi astfel ei sunt conduşi mai întâi la „Paradisul terestru", iar apoi la „Paradisul ceresc"; însă această ordine a învățării sau a comunicării „ştiinței sacre" este inversă ordinii con-

[17] *Criza lumii moderne*, pp. 63-65 (ediția a 2-a).

stituirii sale ierarhice. Într-adevăr, orice cunoaştere ce are realmente caracterul de „ştiinţă sacră", de orice ordin ar fi, nu poate fi constituită în mod valabil decât de către cei care, înainte de toate, posedă deplin cunoaşterea principială, şi care, prin aceasta, sunt singurii calificaţi pentru a realiza, în conformitate cu ortodoxia tradiţională cea mai riguroasă, toate adaptările cerute de circumstanţele de timp şi de loc. De aceea aceste adaptări, atunci când sunt efectuate în mod regular, sunt cu necesitate opera sacerdoţiului, căruia îi aparţine prin definiţie cunoaşterea principială. Iată de ce doar sacerdoţiul poate conferi în mod legitim „iniţierea regală", prin comunicarea cunoştinţelor ce o constituie.

Se mai poate înţelege prin asta că cele două chei, considerate ca fiind cele ale cunoaşterii în ordinul „metafizic" şi în ordinul „fizic", aparţin în mod real autorităţii sacerdotale, şi că doar prin delegaţie, dacă se poate spune aşa, a doua este conferită deţinătorilor puterii regale. În fapt, când cunoaşterea „fizică" este separată de principiul său transcendent, ea îşi pierde principala sa raţiune de a fi şi nu întârzie să devină heterodoxă. Atunci apar, cum am explicat, doctrinele „naturaliste", rezultat al trădării „ştiinţelor tradiţionale" de către Kśatriyaşii revoltaţi; aceasta este deja o orientare către „ştiinţa profană", care va fi opera proprie a

castelor inferioare şi semnul dominaţiei lor în ordinul intelectual, dacă se mai poate totuşi vorbi, într-un asemenea caz, despre intelectualitate. Aici, ca şi în ordinul politic, revolta Kśatriyaşilor pregăteşte calea revoltei Vaiśyaşilor şi a Śūdraşilor; şi astfel, din etapă în etapă, s-a ajuns la cel mai de jos utilitarism, la negarea oricărei cunoaşteri dezinteresate, fie ea şi de un rang inferior, şi a oricărei realităţi ce depăşeşte domeniul sensibil. Este tocmai ceea ce putem constata în epoca noastră, în care lumea occidentală a ajuns aproape la ultima treaptă a acestei decăderi care, precum căderea corpurilor grele, se accelerează continuu.

Mai rămâne în *De Monarchia* un punct pe care nu l-am elucidat, nu mai puţin demn de remarcat decât tot ceea ce am explicat până aici: aluzia la navigaţie pe care o conţine ultima frază, după un simbolism de care Dante se foloseşte de altfel foarte frecvent[18]. Dintre emblemele ce fuseseră altădată ale lui Ianus, Papalitatea n-a păstrat doar cheile, ci şi barca, atribuită la fel Sfântului Petru şi devenită imaginea simbolică a Bisericii[19]: caracterul său „roman" cerea această transmitere a simbolurilor,

---

[18] Vezi pe acest subiect Arturo Reghini, *L'Allegoria esoterica di Dante*, în *Il Nuovo Patto*, septembrie-noiembrie 1921, pp. 546-548.

[19] Barca simbolică a lui Ianus era o barcă ce putea merge în ambele sensuri, fie înainte, fie înapoi, ceea ce corespunde celor două feţe ale lui.

în lipsa căreia ea n-ar reprezenta decât un simplu fapt geografic fără importanţă reală[20]. Cei ce n-ar vedea aici decât „împrumuturi" pe care ar fi tentaţi să le reproşeze catolicismului, ar dovedi prin asta o mentalitate cu totul „profană". În ce ne priveşte, noi vedem în acest caz o dovadă a acelei regularităţi tradiţionale în absenţa căreia nicio doctrină n-ar putea fi valabilă, şi care urcă din aproape în aproape până la marea tradiţie primordială; şi suntem siguri că niciunul dintre cei ce înţeleg sensul profund al acestor simboluri nu ne va putea contrazice.

Imaginea simbolică a navigaţiei a fost adesea folosită în antichitatea greco-latină: se pot cita în special ca exemple expediţia Argonauţilor în căutarea „Lânii de aur"[21], călătoriile lui Ulise; o găsim de asemenea la Virgiliu şi la Ovidiu. În India, la fel, această imagine se întâlneşte uneori şi am avut deja ocazia să cităm altundeva o frază ce conţine

---

[20] Va trebui de altfel să se observe că, dacă există în Evanghelie cuvinte şi fapte ce permit să i se atribuie în mod direct cheile şi barca Sfântului Petru, e pentru că Papalitatea, de la originea sa, era predestinată să fie „romană", datorită situaţiei Romei de capitală a Occidentului.

[21] Dante face în mod precis aluzie la ea în unele dintre pasajele *Divinei Comedii* ce sunt cele mai caracteristice în privinţa folosirii acestui simbolism (*Paradiso*, II, 1-18); şi nu fără motiv aminteşte el această aluzie în ultimul cânt al poemului (*Paradiso*, XXXIII, 96); semnificaţia hermetică a „Lânii de aur" era de altfel bine cunoscută în Evul Mediu.

expresii ciudat de asemănătoare celor ale lui Dante: „Yoginul", spune Śankarācārya, „care a traversat marea pasiunilor, este unit cu liniştea şi posedă «Sinele» în plenitudinea sa"[22].

„Marea pasiunilor" este evident acelaşi lucru cu „valurile cupidităţii", şi în ambele texte este vorba, la fel, despre „linişte": navigaţia simbolică reprezintă, într-adevăr, cucerirea „marii păci"[23]. Aceasta poate fi de altfel înţeleasă în două moduri, după cum ne raportăm la „Paradisul terestru" sau la „Paradisul ceresc". În acest din urmă caz, ea se identifică cu „lumina gloriei" şi cu „viziunea beatifică"[24]; în celălalt, ea este „pacea" propriu-zisă, într-un sens mai restrâns, dar încă foarte diferit de sensul „profan"; şi este de remarcat de altfel că Dante aplică acelaşi cuvânt „beatitudine" celor două scopuri ale omului. Barca Sfântului Petru

---

22 *Atmā-Bodha*; vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIII, şi *Regele Lumii*, p. 121.

23 Aceeaşi cucerire este de asemenea reprezentată uneori prin imaginea unei lupte; am semnalat mai sus folosirea acestui simbolism în *Bhagavad Gītā*, ca şi la musulmani, şi putem adăuga că un simbolism de acelaşi gen se găseşte şi în romanele cavalereşti ale Evului Mediu.

24 E ceea ce indică foarte clar diferite sensuri ale cuvântului ebraic *Shekinah*; de altfel, cele două aspecte pe care le menţionăm aici sunt cele desemnate de cuvintele *Gloria* şi *Pax* în formula: „*Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonæ voluntatis*", aşa cum am explicat în studiul nostru despre *Regele Lumii*.

trebuie să conducă oamenii la „Paradisul ceresc"; dar, dacă rolul „prinţului roman", adică al Împăratului, este de a-i conduce la „Paradisul terestru", avem şi aici o navigaţie[25], şi de aceea „Pământul sfânt" al diverselor tradiții, ce nu este altceva decât acest „Paradis terestru", este reprezentat deseori printr-o insulă: scopul atribuit de Dante „celui ce domneşte pe pământ" este realizarea „păcii"[26]; ținta spre care trebuie să conducă el neamul omenesc este „insula sacră" ce rămâne neschimbată în mijlocul agitației neîncetate a valurilor, şi care este „Muntele salvării", „Sanctuarul Păcii"[27].

Vom opri aici explicarea acestui simbolism, a cărui semnificaţie, după aceste lămuriri, nu va mai

---

[25] Acestea se raportează la simbolismul celor două oceane, cel al „apelor superioare" şi cel al „apelor inferioare", care este comun tuturor doctrinelor tradiţionale.

[26] Se va putea face de asemenea, asupra acestui punct, o apropiere de învăţătura Sfântului Toma d'Aquino la care ne-am referit mai sus, la fel cu textul lui Confucius pe care l-am citat.

[27] Am spus în altă parte că „pacea" este unul dintre atributele fundamentale ale „Regelui Lumii", căruia Împăratul îi reflectă unul din aspecte; un al doilea aspect îşi are corespondenţa în Papă, dar există şi un al treilea, principiu al celorlalte două, care nu are reprezentare vizibilă în această organizare a „creştinătăţii" (vezi, despre cele trei aspecte, *Regele Lumii*, p. 44). Din toate consideraţiile pe care le-am expus, e uşor de înţeles că Roma este, pentru Occident, o imagine a adevăratului „centru al lumii", a misteriosului *Salem* al lui Melchisedec.

prezenta dificultăţi, cel puţin în măsura necesară pentru înţelegerea rolurilor corespunzătoare Imperiului şi Papalităţii. De altfel, n-am fi putut spune mai multe despre el fără a intra într-un domeniu pe care nu vrem să-l abordăm acum[28]. Acest pasaj din *De Monarchia* este, după cunoştinţa noastră, expunerea cea mai clară şi mai completă, în voluntara sa concizie, a structurii „creştinătăţii" şi a modului în care ar trebui considerate raporturile între cele două puteri. Se va pune fără îndoială întrebarea de ce o asemenea concepţie a rămas ca o expresie a unui ideal ce nu se va realiza niciodată; ciudat este faptul că, chiar în momentul în care Dante o formula, evenimentele ce se derulau în Europa

---

[28] Acest domeniu este cel al ezoterismului catolic din Evul Mediu, considerat în special în raporturile sale cu hermetismul; fără cunoştinţele de acest ordin, puterile Papei şi Împăratului, aşa cum au fost definite, n-ar putea avea deplina lor realizare efectivă, tocmai aceste cunoştinţe părând a fi cel mai complet pierdute pentru moderni. Am lăsat la o parte câteva puncte secundare, deoarece nu erau importante în planul acestui studiu: astfel, aluzia făcută de Dante la cele trei virtuţi teologale (Credinţa, Speranţa şi Dragostea) ar trebui apropiată de rolul care le este atribuit în *Divina Comedia* (vezi *Ezoterismul lui Dante*, p. 31). Pe de altă parte, s-ar putea de asemenea stabili o comparaţie între rolurile respective ale celor trei ghizi ai lui Dante - Virgiliu, Beatrice şi Sfântul Bernard - şi cele ale puterii temporale, autorităţii spirituale şi a principiului lor comun; cele privitoare la Sfântul Bernard pot fi apropiate de ceea ce am indicat înainte.

erau tocmai dintre acelea de natură să-i împiedice realizarea pentru totdeauna.

Întreaga operă a lui Dante este, în anumite privințe, asemănătoare unui testament al Evului Mediu ce se sfârşea. Ea arată ceea ce ar fi fost lumea occidentală dacă nu s-ar fi rupt de tradiția sa; dar, dacă deviația modernă a putut să se producă, este pentru că, într-adevăr, această lume nu avea în ea asemenea posibilități, ori cel puțin ele nu erau decât apanajul unei elite deja foarte restrânse, care le-a realizat fără îndoială pe cont propriu, însă fără ca nimic să treacă în exterior şi să se reflecte în organizarea socială. S-a ajuns atunci la acel moment al istoriei când trebuia să înceapă perioada cea mai întunecată a „vârstei sumbre”[29], caracterizată, în toate ordinele, prin dezvoltarea posibilităților net inferioare. Şi această dezvoltare, înaintând mereu în sensul schimbării şi al multiplicității, trebuia să ducă inevitabil la ceea ce constatăm astăzi: din punct de vedere social ca şi din orice alt punct de vedere, instabilitatea este într-un fel la maximum său, dezordinea şi confuzia domnind peste tot; niciodată, cu siguranță, omenirea n-a fost mai departe de „Paradisul terestru” şi de spiritualitatea primordială. Trebuie oare să conchidem că această îndepărtare este definitivă, că

---

[29] Vezi *Criza lumii moderne*, cap. I.

nicio putere temporală stabilă şi legitimă nu va mai domni vreodată pe pământ, că orice autoritate spirituală va dispărea din această lume, şi că tenebrele, întinzându-se din Occident în Orient, vor ascunde pentru totdeauna oamenilor lumina adevărului? Dacă aceasta ar fi trebuit să fie concluzia noastră, nu am mai fi scris desigur aceste pagini, ca de altfel niciuna din lucrările noastre, căci acest lucru ar fi, în această ipoteză, o osteneală inutilă; ne rămâne să spunem de ce nu credem că ar putea fi aşa.

CAPITOLUL IX

LEGEA IMUABILĂ

Învățăturile tuturor doctrinelor tradiționale sunt, s-a văzut, unanime în a afirma supremația spiritualului asupra temporalului şi în a nu considera ca normală şi legitimă decât o organizare socială unde această supremație este recunoscută şi se traduce în relațiile celor două puteri corespondente respectivelor domenii. Pe de altă parte, istoria arată limpede că ignorarea acestei ordini ierarhice antrenează pretutindeni şi întotdeauna aceleaşi consecințe: dezechilibru social, confuzia funcțiunilor, dominația elementelor din ce în ce mai obscure, şi de aceea degenerescența intelectuală, uitarea principiilor transcendente mai întâi, apoi, din cădere în cădere, se ajunge la negarea oricărei cunoaşteri veritabile.

Trebuie de altfel să se remarce faptul că doctrina, care permite să se prevadă că lucrurile se vor întâmpla inevitabil astfel, nu are nevoie, în ea însăşi, de o asemenea confirmare *a posteriori*; însă

credem totuşi că e nevoie să se insiste asupra ei, deoarece contemporanii noştri, fiind sensibili mai ales la fapte în virtutea tendinţelor şi obişnuinţelor lor mentale, vor găsi aici ceva care să-i incite să reflecteze serios, şi poate chiar prin aceasta vor putea fi determinaţi să recunoască adevărul doctrinei. Dacă acest adevăr ar fi recunoscut, chiar de către o minoritate, acesta ar fi un rezultat de o importanţă considerabilă, căci doar astfel poate începe o schimbare de orientare care să conducă la o restaurare a ordinii normale; şi această restaurare, oricare ar fi mijloacele şi modalităţile ei, se va produce în mod necesar mai devreme sau mai târziu; asupra acestui ultim punct mai trebuie să dăm câteva explicaţii.

Puterea temporală, am spus, priveşte lumea acţiunii şi a schimbării; or schimbarea, nevându-şi în ea însăşi raţiunea sa suficientă[1], trebuie să primească de la un principiu superior legea sa, singura prin care ea se integrează în ordinea universală; dacă, dimpotrivă, se pretinde independentă de orice principiu superior, ea nu mai este, prin chiar acest fapt, decât dezordine pur şi simplu. Dezordinea este, în fond, acelaşi lucru cu dezechilibrul şi, în domeniul uman, ea se manifestă prin ceea ce se numeşte injustiţie, căci există identitate între noţi-

---

[1] Aceasta este, în mod propriu, însăşi definiţia contingenţei.

unile de justiție, ordine, echilibru, armonie sau, mai precis, acestea nu sunt decât diversele aspecte ale unui singur şi acelaşi lucru, considerat în moduri diferite şi multiple conform domeniilor la care este aplicat[2]. Or, conform doctrinei extrem-orientale, justiția este alcătuită din suma tuturor injustițiilor şi, în ordinea totală, orice dezordine se compensează printr-o altă dezordine; iată de ce revoluția care a răsturnat regalitatea este în acelaşi timp consecința logică şi pedeapsa (adică compensația) revoltei anterioare a aceleiaşi regalități împotriva autorității spirituale. Legea este negată din momentul în care se neagă principiul însuşi din care ea emană; dar negatorii ei n-au putut s-o suprime realmente, ea întorcându-se împotriva lor; astfel, dezordinea trebuie să intre finalmente în ordine, căreia nimic n-ar putea să i se opună decât în aparență şi într-un mod cu totul iluzoriu.

---

[2] Toate aceste sensuri, la fel cel de „lege", sunt cuprinse în ceea ce doctrina hindusă desemnează prin cuvântul *dharma*; îndeplinirea de către fiecare ființă a funcțiunii potrivite propriei sale naturi, pe care se sprijină distincția castelor, este numită *svadharma*, şi s-ar putea face o apropiere de ceea ce Dante, în textul citat şi comentat în capitolul precedent, desemna ca „exercitarea virtuții proprii". – Vom trimite de asemenea, în această privință, la ceea ce am spus altundeva despre „justiție" considerată ca unul din atributele fundamentale ale „Regelui lumii" şi despre raporturile sale cu „pacea".

Se va obiecta fără îndoială că revoluția, înlocuind puterea Kśatriyaşilor cu cea a castelor inferioare, nu este decât o agravare a dezordinii şi, desigur, acest lucru e adevărat dacă nu se iau în considerare decât rezultatele imediate; însă tocmai această agravare împiedică dezordinea să se perpetueze indefinit. Dacă puterea temporală nu şi-ar pierde stabilitatea, prin chiar faptul că nu-şi recunoaşte subordonarea față de autoritatea spirituală, n-ar exista niciun motiv pentru ca dezordinea să înceteze, odată ce ea ar fi pătruns astfel în organizarea socială. Dar a vorbi de stabilitatea dezordinii este o contradicție în termeni, de vreme ce ea nu este, dacă se poate spune aşa, decât schimbarea redusă la ea însăşi: asta ar însemna în definitiv a vrea să găseşti imobilitatea în mişcare.

De fiecare dată când dezordinea se accentuează, mişcarea se accelerează, căci se face un pas înainte în sensul schimbării pure şi al „instantaneității"; de aceea, cum am spus mai sus, cu cât elementele sociale care o cauzează sunt de un ordin mai inferior, cu atât mai puțin durabilă este dominația lor. La fel ca tot ce nu are decât o existență negativă, dezordinea se distruge pe ea însăşi; chiar în excesul ei se poate găsi remediul cazurilor celor mai disperate, pentru că rapiditatea crescătoare a schimbării va avea în mod necesar un sfârşit; n-au început

mulți, astăzi, să simtă mai mult sau mai puțin confuz că lucrurile nu vor putea continua aşa la nesfârşit? Chiar dacă, în punctul în care se află lumea, o redresare nu este posibilă fără o catastrofă, este acesta un motiv suficient pentru a nu o lua în considerare în ciuda a orice şi, dacă ar fi respinsă, n-ar fi aceasta încă o formă a uitării principiilor imuabile, care sunt dincolo de toate vicisitudinile „temporalului”, şi pe care, în consecință, nicio catastrofă n-ar putea să le afecteze?

Spuneam înainte că umanitatea n-a fost niciodată mai departe de „Paradisul terestru” decât este actualmente; dar nu trebuie uitat totuşi că sfârşitul unui ciclu coincide cu începutul unui alt ciclu; să ne raportăm de altfel la *Apocalipsă*, şi se va vedea că la limita extremă a dezordinii, mergând până la aparenta aneantizare a „lumii exterioare”, trebuie să aibă loc venirea „Ierusalimului ceresc”, care va fi, pentru o nouă perioadă a istoriei umanității, analogul a ceea ce a fost „Paradisul terestru” pentru cea care va lua sfârşit în acel moment[3]. Identitatea caracterelor epocii moderne cu cele pe care doctrinele tradiționale le indică pentru faza finală din *Kali-Yuga* ne permite să credem că această eventualitate ar putea să nu fie prea îndepărtată; şi

---

[3] Despre raporturile dintre „Paradisul terestru” şi „Ierusalimul ceresc”, vezi *Ezoterismul lui Dante*, pp. 91-93.

acesta ar fi, cu certitudine, după întunecarea prezentă, completul triumf al spiritualului[4].

Dacă asemenea previziuni par prea hazardate celui ce nu are suficiente date tradiționale pentru a le găsi temeiul, se pot cel puțin aminti exemplele trecutului, care arată limpede că tot ce nu se sprijină decât pe contingent şi tranzitoriu trece fatalmente, că întotdeauna dezordinea este îndepărtată şi finalmente se restaurează ordinea, astfel încât, chiar dacă dezordinea pare uneori să triumfe, acest triumf n-ar putea fi decât pasager, şi cu atât mai efemer cu cât dezordinea va fi mare.

Fără îndoială, acelaşi lucru se va întâmpla (mai devreme sau mai târziu, şi poate mult mai devreme decât s-ar putea crede) în lumea occidentală, unde dezordinea, în toate domeniile, este actualmente dusă mai departe decât a fost vreodată undeva; şi aici, ea trebuie să atingă sfârşitul; şi chiar dacă avem motive să credem că această dezordine ar trebui să se întindă pentru un timp la lumea întreagă, asta n-ar putea să ne modifice concluziile, căci n-ar fi decât confirmarea previziunilor indicate

---

[4] Aceasta ar fi de asemenea, după anumite tradiții ale ezoterismului occidental legate de curentul căruia i-a aparținut Dante, adevărata realizare a „Sfântului Imperiu". Şi, într-adevăr, umanitatea ar regăsi atunci „Paradisul terestru", ceea ce, de altfel, ar implica reunirea celor două puteri spirituală şi temporală în principiul lor, acesta fiind din nou manifestat în mod vizibil precum era la origine.

adineaori în ce priveşte sfârşitul unui ciclu istoric, iar restaurarea ordinii ar urma doar să aibă loc, în acest caz, pe o scară mult mai vastă decât în toate exemplele cunoscute, însă din acest motiv ea n-ar putea fi decât incomparabil mai profundă şi mai integrală, deoarece va merge până la acea întoarcerea la „starea primordială" despre care vorbesc toate tradiţiile[5].

De altfel, când ne situăm, cum facem noi, în punctul de vedere al realităţilor spirituale, se poate aştepta fără tulburare şi oricât, căci acesta este, am spus-o, domeniul imuabilului şi eternului. Nerăbdarea febrilă, atât de caracteristică epocii noastre, dovedeşte că, în fond, contemporanii noştri se situează întotdeauna în punctul de vedere temporal, chiar când îşi închipuie că l-au depăşit, şi că, în ciuda pretenţiilor unora în această privinţă, ei nu ştiu aproape deloc ce este spiritualitatea pură. În plus, chiar dintre cei ce se străduiesc să reacţioneze împotriva „materialismului" modern, câţi sunt capabili să conceapă această spiritualitate în afara oricărei forme speciale, mai ales a unei forme religioase, şi să ajungă la principiile oricărei aplicaţii la circumstanţele contingente? Câţi dintre cei ce po-

---

[5] Trebuie să se înţeleagă bine că restaurarea „stării primordiale" este posibilă întotdeauna pentru anumiţi oameni, dar care nu constituie decât cazuri de excepţie; aici e vorba de acea restaurare considerată pentru umanitatea luată în mod colectiv şi în ansamblul său.

zează în apărători ai autorității spirituale bănuiesc ce poate fi această autoritate în stare pură? Dintre ei, câți realizează realmente ce sunt funcțiunile esențiale ale acestei autorități, fără a se opri la înşelătoarele aspecte exterioare, fără a reduce totul la simple chestiuni de rit (ale căror rațiuni profunde de altfel nu le înțeleg deloc) şi chiar de „jurisprudență" (care este ceva cu totul temporal)? Câți dintre cei ce ar vrea să încerce o restaurare a intelectualității nu o coboară la nivelul unei simple „filozofii", înțeleasă de această dată în sensul obişnuit şi „profan" al cuvântului? Câți înțeleg că, în esența şi în profunda lor realitate, intelectualitatea şi spiritualitatea nu sunt în mod absolut decât un singur şi acelaşi lucru sub două nume diferite?

Dintre cei care au păstrat, în ciuda oricărui obstacol, ceva din spiritul tradițional (şi nu vorbim decât de aceştia căci ei sunt singurii a căror gândire ar putea avea pentru noi o valoare oarecare), câți caută adevărul pentru el însuşi, într-un mod cu totul dezinteresat, independent de orice preocupare sentimentală, de orice pasiune de partid sau de şcoală, de orice preocupare pentru dominare sau prozelitism? Dintre cei care, pentru a scăpa din haosul social în care se zbate lumea occidentală, înțeleg că trebuie, mai întâi, să denunțe vanitatea iluziilor „democratice" şi „egalitare", câți au noțiunea unei ierarhii adevărate, bazată în mod esenți-

al pe diferențele inerente naturii proprii a ființelor umane şi pe gradele de cunoaştere la care acestea au ajuns în mod efectiv? Dintre cei ce se declară adversari ai „individualismului", câți au conştiința unei realități transcendente în raport cu indivizii?

Am pus aceste întrebări deoarece ele vor permite, celor ce vor reflecta asupra lor, să găsească atât explicația inutilității anumitor eforturi, în ciuda excelentelor intenții de care sunt fără îndoială animați cei care le întreprind, cât şi explicația tuturor confuziilor şi neînțelegerilor ce au loc zilnic în discuțiile la care am făcut aluzie în primele pagini ale acestei cărți.

Totuşi, atâta timp cât va subzista o autoritate spirituală constituită în mod regular (deşi necunoscută aproape întregii lumi şi nici chiar propriilor săi reprezentanți, deşi redusă la o umbră a ei înseşi), această autoritate va avea întotdeauna partea cea mai bună, care nu i-ar putea fi luată[6], pentru că

[6] Ne gândim aici la relatarea evanghelică binecunoscută, în care Maria şi Marta pot fi considerate efectiv ca simbolizând respectiv spiritualul şi temporalul, în măsura în care ele corespund vieții contemplative şi vieții active. – Conform Sf. Augustin (*Contra Faustum*, XX, 52-58), acelaşi simbolism se regăseşte în cazul celor două soții ale lui Iacob: Lia (*laborans*) reprezintă viața activă, iar Rahila (*visum principium*) viața contemplativă. În plus, în „justiție" se rezumă toate virtuțile vieții active, pe când în „Pace" se realizează perfecțiunea vieții contemplative; şi aici se regăsesc cele două atribute fundamentale ale lui Melchisedec, adică ale principiului comun

există în ea ceva mai înalt decât posibilităţile pur umane şi, chiar slăbită sau adormită fiind, în ea se întrupează încă „singurul lucru necesar", singurul netrecător. „*Patiens quia æterna*", spune uneori autoritatea spirituală, şi în mod foarte just, cu siguranţă, nu pentru că vreuna din formele exterioare pe care ea le poate îmbrăca ar fi eternă, căci orice formă nu este decât contingentă şi tranzitorie, ci pentru că, în ea însăşi, în adevărata ei esenţă, ea participă la eternitatea şi imutabilitatea principiilor;

---

puterilor spirituală şi temporală, care regizează domeniul vieţii contemplative şi respectiv pe cel al vieţii active. Pe de altă parte, tot pentru Sf. Augustin (*Sermo XLIII de Verbis Isaiæ*, c. 2), raţiunea este în vârful părţii inferioare a sufletului (simţuri, memorie şi cugetare), iar intelectul în vârful părţii sale superioare (care cunoaşte ideile eterne, adică raţiunile imuabile ale lucrurilor); primei îi aparţine ştiinţa (lucrurilor terestre şi tranzitorii), secundei, Înţelepciunea (cunoaşterea absolutului şi a imuabilului); prima se raportează la viaţa activă, a doua la viaţa contemplativă. Această distincţie echivalează celei între facultăţile individuale şi supra-individuale şi între cele două ordine de cunoaştere ce le corespund. Şi se mai poate cita în acest sens următorul text al Sf. Toma D'Aquino: „Dicendum quod sicut *rationabiliter* procedere attribuitur *naturali philosophiæ*, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita *intellectualiter* procedere attribuitur *divinæ scientiæ*, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus" (*In Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1, ad 3). S-a văzut înainte că, după Dante, puterea temporală se exercită conform „filozofiei" sau „ştiinţei" raţionale, iar puterea spirituală conform „Revelaţiei" sau „Înţelepciunii" supra-raţionale, ceea ce corespunde foarte exact distincţiei între părţile inferioară şi superioară ale sufletului.

şi de aceea, în toate conflictele ce pun față în față puterea temporală cu autoritatea spirituală, putem fi siguri că, oricare ar putea fi aparențele, cea din urmă va avea întotdeauna ultimul cuvânt.

Cuprins